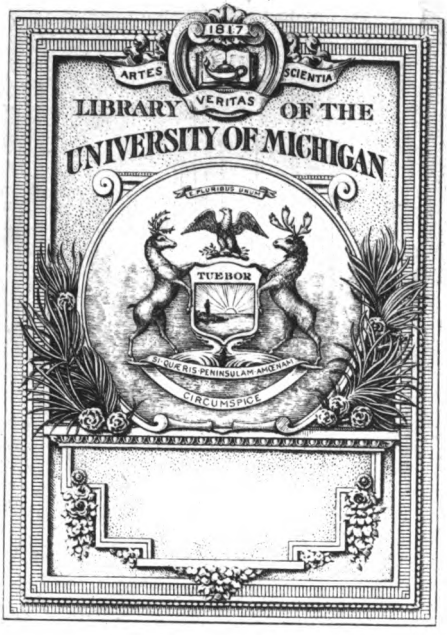
A 541447


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

BR
4
.T4

Theologiſche
Studien und Kritiken

Eine Zeitſchrift
für das geſamte Gebiet der Theologie

begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. von Dobſchütz, D. K. Eger und D. H. Guthe
herausgegeben von
D. F. Kattenbuſch und **D. F. Loofs**

Dreiundneunzigſter Jahrgang
1 9 2 0/2 1

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1921

Evangel. Lutz
Oberlin Coll. Lib.
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1920/21

Erstes/Zweites Heft

Abhandlungen.

Seite

1. D. Ferdinand Kattenbusch: Irland in der Kirchengeschichte . 1
2. Prof. Dr. Hugo Koch: Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche 54

Gedanken und Bemerkungen.

1. Lic. Nic. Friedr. Freese: *Τὸ κατέχον* und *ὁ κατέχων* (2 Thess. 2, 6 u. 7) 73
2. Lic. E. Bröse: Paulus durch Virgil kommentiert 78
3. D. M. Haller: Das Alter von Daniel 7 83
4. Prof. Dr. Ludwig Schleiermacher: Zu Friedrich Schleiermachers Vorfahren 88

Rezensionen.

1. Lic. Dr. Hans Becker: Gustav Wolfs Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte 92

Miszellen.

F. Kattenbusch: Das Subjekt der Rede in der Augustana . . . 115

Drittes/Viertes Heft

(LUTHERANA III)

Abhandlungen.

1. Lic. th. Friedrich Wilhelm Schmidt: Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung 117
2. D. O. Albrecht: Matthias und Andreas Wanckels Sammlungen Lutherscher Buch- und Bibeleinzeichnungen 249

Gedanken und Bemerkungen.

Seite

1. Alphons Victor Müller: Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster 278
2. D. Otto Clemen: Ein Zeugnis für die früheren Beziehungen zwischen Holland und Wittenberg 286
3. Derselbe: Luther und die Rüge der Sorbonne gegen Cajetan . . 294

Abhandlungen

1.

D. Ferdinand Kattenbusch

Irland in der Kirchengeschichte[1])

Im Jahre 1921 wird ein Jahrhundert vollendet sein, seitdem die Griechen ihren Freiheitskampf wider die Türken begannen. Inzwischen haben in Europa fast alle Völker, die von anderen unterjocht waren, ihre Unabhängigkeit und die Aufrichtung eines eigenen nationalen Staatswesens wieder erreicht. Wir haben es im Laufe des Krieges erlebt, daß die Mehrzahl selbst der kleinen Völker, die die Russen von Moskau, die sog. Großrussen, sich untertan gemacht hatten, frei wurden. Die Niederlage Deutschlands, der Zerfall Österreichs hat es seither weiteren Völkern ermöglicht sich zu verselbständigen, Polen, Tschechen, Jugo(Süd)slawen. Die meisten haben ihre Hoffnungen sogar überschwenglich, ja mit *umgekehrtem Unrecht*, in Schädigung vor allem *unseres* Volkes, weit über etwa konstruierbare politische Not-

1) Ich biete hier die Frucht von Studien, die ich in der Kriegszeit machte und in einem Vortrag zusammenfaßte; zum Teil ist dieser hier erweitert, zugleich mit begründenden Anmerkungen versehen. — Eigentliche Quellenstudien habe ich natürlich nicht gemacht; dazu würde Kenntnis des Irischen gehören. Auch der englischen Literatur bin ich nur zum Teil nachgegangen.

wendigkeit hinaus erfüllt gesehen. Nur ein Volk, unzweifelhaft eins der begabtesten, geschichtlich eigenartigsten, dasjenige, das England in vielfach entsetzlicher Knechtschaft gehalten hat und hält, das Volk der Iren, steht noch im Dunkel, ringt noch in voller Unsicherheit darüber, ob es sich wohl seinen Würgern entwinden werde. England trug im Kriege die Flagge vor sich her, daß es die „kleinen Nationen" vor dem deutschen „Imperialismus" zu retten gewillt sei. Es ist eine unerwartete Folge seiner verlogenen Politik, daß Europa die Frage nach dem Lose Irlands, nach dem zukünftigen Schicksal dieser großen Insel, die England glücklich fast in volle Vergessenheit gebracht hatte, zu erörtern wenigstens begonnen hat. Das bedeutet noch nicht viel für das einst angesehene Volk, aber doch immerhin eine Hoffnung. Ein Ire (Chatterton-Hill) glaubte noch 1916 klagen zu müssen, seine Heimat sei dem „Durchschnittseuropäer" im Grunde „ebenso unbekannt wie die entferntesten Teile Zentralafrikas". Das ist kaum eine übertriebene Behauptung zu nennen. Wer von uns hat bisher etwas von Irlands ruhmreicher, bedeutender Vergangenheit gewußt? Ein paar Spezialisten für Kunde des Keltentums! Dieser und jener Historiker (am ehesten Kirchenhistoriker), vereinzelte Philologen! Die Vorstellung von einem Irländer und einem Trunkenbold gehen für uns nach englischen Schilderungen ineinander über. Und das Land steht uns vor Augen als ein gänzlich verkommenes, durch die Trägheit und selbstverschuldete Armut seiner Bevölkerung aller Kultur bares. Es ist wirklich in seinem größeren Teile ein unsäglich elendes Land, seine unteren Schichten kennen kaum eine andere Nahrung als Kartoffeln. Aber so schlimm sein Zustand jetzt ist, so menschenleer, so verödet wie es zur Zeit fast überall aussieht, war es noch vor einem halben Jahrhundert nicht. Erst seit 1847 hat England die Insel und ihr Volk um ihre letzte Blüte gebracht, nachdem es ihnen schon lange den guten Namen geraubt, die Erinnerungen ihrer Geschichte unterdrückt und gefälscht hatte. Man hat durch das letztere Mittel mit der Zeit der englischen Gesellschaft selbst eine Art von gutem Gewissen für die fortgesetzte Vergewaltigung und bloße Ausnutzung des Landes geschaffen. Es ist in England über-

wiegend verbreiteter Glaube, Irland habe nie Bedeutung und Wert gehabt, „verdiene" es, in Unfreiheit gehalten, von selbständiger Handelsbetätigung usw. ausgeschlossen zu sein und zu bleiben. Nur ganz wenige Engländer — und ihnen sei das ausdrücklich zur Ehre gesagt — haben es der Mühe wert erachtet, sich um Irlands Geschichte zu kümmern; sie haben dabei auch die Blutschuld ihres eigenen Volkes an dem Nachbarvolke erkannt und auch gewagt, Anklage wider die Regierungen ihres Landes zu erheben [1]).

---

1) In der neueren deutschen Literatur haben wir eine vortreffliche, gutgeschriebene, nur fast zu knappe Darstellung von Irlands begabtem, für den Kontinent in mehr als einer Beziehung bedeutsamem Volke, seiner Gesamtgeschichte von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, an dem Buche (167 Seiten) von J. Pokorny (Privatdozent für keltische Philologie in Wien; jetzt als Nachfolger Kuno Meyers Professor in Berlin), Irland, 1916 („Perthes' Kleine Völker- und Länderkunde", 1. Bd.). — Für die kirchlichen Verhältnisse der alten (eigentlich „historischen") Zeit Irlands s. H. Zimmer, Art. „Keltische Kirche in Britannien u. Irland", PRE[3] X, 1901, S. 204—243 (hier eine Übersicht auch über die Quellen und den Stand der Forschung bis dahin). Vgl. von Zimmer besonders noch die Spezialabhandlung „Galliens Anteil an Irlands Christianisierung im 4. bis 5. Jahrh.", A „Allg. Gesichtspunkte", B „Einzelnes", (Nr. 3 der Serie von Studien „Über direkte Handelsverbindgen Westgalliens mit Irland im Altert. u. frühen Mittelalter", Berl. Akad., Sitzgsber. 1909: Nr. 1—3, u. 1910: Nr. 4. u. 5); ferner „Sprache u. Literatur der Kelten (im allgemeinen)", in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" T. I, Abt. XI, 1; 1909 (S. 1—77). Die einzelnen keltischen Literaturen behandeln bei Hinneberg Kuno Meyer (die irisch-gälische) und L. Chr. Stern (die schottisch-gälische, die kymrische, d. i. wallisische, die kornische, d. i. kornwallische und bretonische). Die keltischen Stämme der Inseln hatten mindestens von bestimmter Zeit an lebendige geistige Beziehungen untereinander. — „Eine vortreffliche Zusammenfassung der Nachrichten über die Tätigkeit der keltischen Mönche und Priester auf dem Kontinent" (Hauck) gibt W. Levison, „Die Iren u. d. fränkische Kirche", Hist Zeitschr. 109. Bd., 1912, S. 1 ff. (Vgl. PRE[3] XXIII, 752). — Mannichfach zu verwerten ist A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands (besonders im 1. Teile, aber auch im 2.; ich besitze und kenne übrigens nur die erste Auflage, 1887 u. 1890). — Inhaltvoll ist auch der Art. „Irland" von Herz in „D. Religion in Gesch. u. Gegenw." Bd. III, Col. 672—694 (1912; sehr vollständige Literaturnachweise). — Katholisch-kirchlichen Standpunkt vertreten: Zimmermann, S. J., Art. „Irland", Kath. Kirchenlexikon[2], VI, 1889, Col. 875—916.

1.

Irland hat rund 84 000 qkm, d. h. es ist um etwa 1000 qkm größer als das rechtsrheinische Bayern (rund 70 000 qkm) unter Zuziehung von ganz Thüringen (rund 13 000 qkm). Von seinem Gebiete ist 85 Prozent reines Tiefland, das an sich fruchtbar sein könnte; geschildert wird es als jetzt im Innern in der Hauptsache vollgrasige Prärie. Das Klima ist besonders an der Westküste, wo der Golfstrom vorüberzieht, wunderbar mild, fast südlich. Dort wächst frei und wild der Lorbeer und die Myrte, auch die Zeder ist dort heimisch geworden. Von ehedem starken herrlichen Eichwäldern sind dort noch beträchtliche Reste vorhanden. Die Wälder der Insel sind sonst für englischen Schiffsbau abgeholzt. Das Land hat sehr große Torfmoore, sie bedecken 14 000 qkm, also ein Sechstel des Ganzen. Da sie bedeutende Tiefe haben und vorzügliches Brennmaterial liefern, könnten sie für unabsehbare Zeit neben den Produkten eines intensiven Ackerbaus und rationeller Viehzucht (wozu das arme Volk jedoch nicht kommt, lange von den englischen Herren gar nicht zugelassen wurde!), eine Quelle von Reichtum werden, zumal da es, speziell an der Westküste, keineswegs an guten Häfen gebricht (die England jedoch nicht auszugestalten gestattet, willentlich vernachlässigt) [1]).

A. Bellesheim, Geschichte d. kath. Kirche in Irland von der Einführung d. Christentums bis auf die Gegenwart, 3 Bde., 1890/91 (beide wenigstens in bezug auf die alte Zeit überholt, bzw. unkritisch). F. Meffert, Englands Verbrechen am katholischen Irland, 1917 (für weitere Kreise bestimmt, nur mit Bezug auf kirchliche Legenden und Ordnungen im Urteil gebunden). — Von einem in Deutschland lebenden Iren, mit unmittelbar politischer Tendenz, aber für die Gegenwart instruktiv: G. Chatterton-Hill, Irland und seine Bedeutung für Europa, 1916 (mit Geleitwort von Eduard Meyer-Berlin). Spezielles nenne ich gelegentlich noch. Nicht erreichbar war mir das Werk von Louis Gougaud, Ord. S. Ben., Les chrétientés celtiques (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique), 1911, das ich gerühmt finde.

1) Vgl. H. A. Daniels kleineres Handbuch der Geographie, 6. Aufl., vielfach umgearbeitet, von W. Wolkenhauer, 1899, S. 749 ff.; spez. S. 1007 u. 1013 bzw. 1001 ff. Recht anschaulich: A. v. Lasaulx, Aus Irland,

In der Geschichte taucht Irland schon früh auf. Die Phönizier sind schon im 6. Jahrhundert v. Chr. auf ihren kühnen Seefahrten bis dorthin vorgedrungen. Griechen und Römer haben die Insel sehr wohl gekannt. Die Iren selbst erscheinen als Handelsleute meistens in Gallien. Sie waren keine eigentlichen Seefahrer. Das ist merkwürdig genug. Sie ließen sich lange mehr aufsuchen, als daß sie ausgezogen wären. Es ist schief, wenn man von einem besonderen Wandertrieb der Iren redet. Oder vielmehr, ein solcher zeigt sich nur in einer bestimmten Periode. Davon hernach. Das Land gewährte seiner Bevölkerung, die überwiegend in Dörfern siedelte, völlig ausreichende und gute Nahrung [1]). In ältester Zeit hatte es Gold und Kupfer. Aber der

Reiseskizzen u. Studien (der Verfasser war Geologe), 1878. H. Priester, Oberflächengestalt u. Lag Irlands, 1909. — Für die Geschichte der englischen Herrschaft kommt (nach der wirtschaftlichen und gesetzgeberischen Seite) vor andern in Betracht M. J. Bonn, Die englische Kolonisation in Irland, 2 Bde, 1906 (397 S. u. 320 S.). Vgl. von ihm neuerdings auch: Irland u. die irische Frage, 1918 (268 S.). Die englische Gesetzgebung hat seit (1870) 1890 eine agrarische Reform in die Wege geleitet, wie es scheint zu spät, um dem in Armut erschlafften Volke, den „Pächtern", (bisher) wirklich Hilfe zu schaffen. Nach Bonn sind die Iren freilich im wesentlichen zu jeder Zeit „Hirten" gewesen. Das Innere von Irland sei fast nur Weideland. Viehzucht (aber sehr primitiv in der Methode) sei jetzt wie ehedem die Hauptproduktion. Getreide werde wenig, Kartoffeln allein reichlich angebaut. Mir will scheinen, daß Bonn den Begriff des „ehedem" dabei in zu begrenzter Anschauung handhabt; er blickt wohl kaum bis in das frühe Mittelalter, gar in das Altertum. (Pokorny bemerkt S. 15: „Daß neben der Viehzucht der Ackerbau — sogar schon vor der Einwanderung der Kelten — hoch entwickelt war, geht aus zahlreichen Belegen hervor.")

1) Hieronymus höhnt gelegentlich über die pultes, mit denen die „Sloten" (Iren) sich vollfräßen. Die puls, der dicke Brei aus Mehl, Hülsenfrüchten u. dgl. war nach Varro und Plinius lange auch die Nahrung des Volks in Rom. Hieronymus hat an seinem Orte Interesse, den Pelagius als schweren Wanst und „daher" schwach von Gedächtnis zu schildern. Aber es ist natürlich sehr möglich, vielmehr wahrscheinlich, daß Irland auch im 5. Jahrhundert n. Chr. noch relativ primitiven Ackerbau hatte. — Hier. will auch gehört haben, die Scoti seien Menschenfresser, hätten nicht mal die Ehe. Da stellt er sich nur so, als ob er (wieder dem Pelagius zur Unehre) den Fabeleien der Alten über die Leute der ultima Thule glaube. Immerhin bestand in seiner Zeit in Irland noch eine Form der Ehe und

Bestand daran erschöpfte sich früh. Und außer wertvollem Marmor scheint die Insel mit Mineralschätzen nicht gesegnet. Es wird mit der Art des Bodens und Klimas zusammenhängen, daß die Iren in der technischen Kultur ganz auffallend zurückgeblieben sind gegenüber der geistigen. Noch um 800 n. Chr. haben sie keine größeren steinernen Bauten, wesentlich nur holzgeflochtene Lehmhütten, keine Mauern und Gräben, nur Palliſaden, keine Städte, nur zum Teil große Dörfer, zwar geschmücktes, wertvolles Hausgerät, aber geringwertige Waffen, unbeholfene Schiffe. Dahingegen haben sie früh eine reiche Literatur, entwickeltes Schulwesen, sorgfältige Rechtspflege, Freude an aller Art geistiger Betätigung.

Deutlicher tritt die Insel in unseren Gesichtskreis erst ein, als die Kelten zu ihr hinüberkamen. Das scheint um 300 v. Chr. der Fall gewesen zu sein [1]). Die Kelten sind das arische Volk, das vor uns, den Germanen, ganz Deutschland westlich von Elbe und Saale bis zu den Mündungen des Rheins und der Maas (und bis in den Schwarzwald hinein) besiedelt hat. Sie sind da später (man meint: seit etwa dem 9. Jahrhundert v. Chr.) ausgewandert, das wird ja in größeren und kleineren Stößen, in Perioden geschehen sein. Die letzten Wanderungen führten sie auf der einen Seite die Donau entlang, durch die Balkanhalbinsel hin, ja mit einem starken Trupp sogar nach Kleinasien, wo sie die Mittellandschaft dauernd besiedelten. Nicht minder sind die Kelten Herren der Alpenländer (speziell der Schweiz) gewesen und sind von da in die norditalienische Ebene vorgedrungen. Wie an der Donau die Städte Wien und im

Familie, die, gemessen an der römischen, unklar und unsicher heißen muß. Genaueres über die Art, wie sich die Verhältnisse der Hausgemeinschaft, Verwandtschaft usw. gestalteten, bei Bonn, Bd. I, S. 37 ff. (Die Stellen aus Hier. bei Loofs Art. „Pelagius" usw, PRE³ XV, 749).

1) Spezielles bei Zimmer „Auf welchem Wege kamen die Goidelen [Gälen] nach Irland?" (Abhandlgn d. Berl. Ak. 1912, Nr. 3, eine posthum edierte temperamentvolle Auseinandersetzung mit D'Arbois de Jubainville. Z. tritt dafür ein, daß die Gälen, als ein Sonderstamm, von Westgallien (dem Lande etwa zwischen Loire und Garonne) „direkt" nach „Irland" geschifft seien.

jetzigen Bulgarien Widin sich aus ihrem Namen als Keltengründungen erkennen lassen, so in Italien Mailand (Mediolanum) und Bologna (Bononia). Aber zuerst und am vollständigsten haben die Kelten Gallien überflutet. An der Küste des Ozeans und der des Löwengolfs sind sie gleichermaßen heimisch geworden und daneben auch noch in Mittel- und Westspanien. In der Zeit, ehe sie ihre erkennbar ältesten Sitze verließen, grenzten die Germanen ostwärts an sie an [1]). Die Kelten waren die in der Kultur weiter vorgeschrittenen, sie standen schon in Verbindung mit der Mittelmeerkultur. Daß wir Deutschen von ihnen manches gelernt und angenommen haben, ist kein Zweifel. Wahrscheinlich sogar politisch: unsere Worte „Reich" und „Amt" verraten sich dem Sprachkenner als uralte, keltische Lehnworte [2]). Was

1) Alles über die älteste Geschichte der Kelten (Herkunft, Sitze usw. des Gesamtvolkes) ist im einzelnen voll unsicherer Hypothesen und wird das auch wohl bleiben. Ob die Besiedelung Süddeutschlands (des Schwarzwalds) die Umkehr eines Teils aus Gallien bedeutete? (dann wäre in Deutschland etwa der Taunus [„Dun" kelt. = Fort, Schutzwehr: „Taunus" = „der" keltische „Wall"?] erste Südgrenze gewesen). Auch die schweizerischen und österreichischen Alpen besiedelten Keltenstämme. Von da zogen große Scharen einesteils südwärts, andernteils die Donau abwärts nach Makedonien (ja bis Mittelgriechenland), Thrakien, und in Schwärmen über den Bosporus bis tief ins Land dort. Diese beiden Wanderzüge stehen im Lichte der genau datierbaren Geschichte. Der Vorstoß nach Italien (dessen Norden, die Polandschaft, Etrurien, sie nicht wieder verließen) führte die Kelten („Gallier") bis Rom, das sie nach der Schlacht an der Allia, 390 v. Chr., eroberten und verbrannten, aber doch wieder preisgaben (Mommsen, Röm. Geschichte I⁷, 1881, S. 330 ff.): Zug des „Brennus", was kein Eigenname, sondern ein Titel ist (= „Heerkönig". Nebenbei: wenn Brandenburg ursprünglich „Brennabor" geheißen, steckt darin nicht eine Erinnerung an Keltensiedelung?) Der Einfall in Griechenland fand stark hundert Jahre später statt (Niederlage bei Delphi a. 278); erst nach Jahrzehnten fand ihre „Wanderung" in Kleinasien, durch den Sieg des Antiochos von Syrien dort über sie, 235, ein Ziel: in Galatia = „Keltenland". Das Wort „Gallia" bedeutet dasselbe. Gallien war bis zur Eroberung durch Cäsar, später durch Germanenstämme, speziell die Franken, das größte, „eigentliche" Keltenland.

2) Siehe über diese beiden Worte Zimmer, bei Hinneberg, S. 2/3: altgall. rix, altir. ri = König, Herrscher, („von einem König beherrschtes Land": altkelt. rigjon, altir. rige). „Mit der keltischen Bezeichnung für »König« übernahmen die Germanen zugleich das Wort für »Boten, Beauftragte des

den Namen „Kelten“ betrifft, so bedeutet er die „Bemantelten“, „Bekleideten“ (celt = Mantel). Sie nannten sich so im Gegensatz zu der Urbevölkerung, auf die sie gestoßen waren. Denn in den Landen, wo wir sie in der Geschichte zuerst treffen, waren auch sie nicht die ersten Bewohner. Die eigentlichen Ureinwohner müssen noch mehr oder weniger nackt einhergegangen sein, als die Kelten kamen. Eine Rasse solcher Art haben die Kelten dann auch wieder getroffen und allmählich, zuerst bezwungen, dann aufgesogen, als sie, ziemlich zuletzt auf ihrer Völkerwanderung, nach Irland kamen. Sie nannten die Stämme, die sie dort trafen (es mögen dieselben sein, die wir als Lappen und Finnen kennen), die Cruithin, d. h. die Bemalten, also die Tätowierten. Die Römer haben diese Rasse noch in Nordengland und Schottland kennen gelernt und nannten sie in demselben Sinne die Picti. Auf der Großen Insel, die Irland vorgelagert ist, waren etwa 100 Jahre oder noch etwas früher als auf Irland, also um 500—400 v. Chr., bereits Kelten von der Maas und dem Niederrhein her gelandet und hatten sich dort festgesetzt. Sie nannten sich „Briten“, während die nach Irland übersetzenden, von der Westküste Galliens kommenden Kelten von sich selbst den Namen „Gälen“ brauchten. Der Name „Iren“ ist ihnen erst 1000 Jahre hernach, wo Nordmänner, die sog. Wikinger, ihre Insel eroberten, beigelegt worden. Er entspricht dem Namen, den die Briten der Insel gegeben hatten, Everiū, Eiriu (was, soviel ich weiß, etwa zu übersetzen ist: „das Westland“). Um das hier anzuschließen: die Gälen nannten ihrerseits das Land der Briten „Albion“. Die Römer bezeichneten (neben Iverna oder Hibernia, was dem Eiriū nachgebildet ist) die Insel der

---

Königs« (altgall. ambactus; got. andbahts »Diener«, andbahti »Dienst«, althochdeutsch ambaht, ambahti »Dienst, Amt«, mittelhochdeutsch »ambet, ammet«).“ Nach Zimmer bezeugt noch „manches andere Wort in unserer Sprache“ den Einfluß der Kelten auf die Germanen „um die Mitte des 1. Jahrtausends vor Christus“. F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch d. deutschen Sprache ⁷, 1913, bestätigt das (auch unsere jetzige Selbstbezeichnung als „Deutsche“ sei letztlich keltischen Ursprungs, freilich durch eine Verallgemeinerung des eigentlichen Wortgrundbegriffs, die erst unsere Gelehrten herbeigeführt hätten).

Gälen als Scottia. Die Schotten waren der Stamm der Gälen, der den Nordteil ihrer Insel innehatte und von dort aus in späterer Zeit (im 4. Jahrhundert n. Chr.) Züge in das gegenüberliegende Land der Pikten mit dem Erfolg machte, daß er dort ein gälisches Reich begründete, das sich nun auch „Schottenland" nannte. Dort ist der Name haften geblieben. Man muß das wissen, um nicht Irrtümer zu begehen, wenn in alter Zeit von Schotten die Rede ist. Noch im ganzen Mittelalter heißen die Iren bei uns in Deutschland die Schotten. Der Name „England" für das Britenland stammt erst von den Sachsen bzw. „Angeln", die im 5. Jahrhundert n. Chr. zuerst den Osten der großen Insel heimsuchten und allmählich bis ans Piktenland heran eroberten. Soweit die Briten sich behaupteten, sahen sie sich in den Kämpfen mit den Angelsachsen immer mehr nach Westen gedrängt, und da haben sie sich schließlich in Wales mit ihrer Eigensprache noch bis heute erhalten.

Man kann von den Iren und ihrer Insel nicht reden, ohne immer wieder auch der Briten und der Insel, die wir jetzt „Großbritannien" nennen, mit zu gedenken. Denn das Leben Irlands ist damit früh verbunden gewesen, schon sicher seit dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. [1]), und vollends nun seit 750 Jahren,

1) D'Arbois de Jubainville konstruierte die Einwanderung der Gälen in Irland so, daß sie als der am weitesten nach Westen gedrungene Stamm der Briten zu der großen lockenden Nachbarinsel, die sie an einzelnen Stellen in der Ferne erkennen konnten, hinübergefahren seien und sich dort allmählich seßhaft gemacht hätten. Teile von ihnen seien zurückgeblieben, und so sei eine stetige lebendige Beziehung zwischen Iren und Briten erhalten worden. Zimmer (in der S. 6 Anm. genannten Abhandlung) setzt bedeutsame, sehr vielseitig erwogene Gesichtspunkte dawider. Die Gälen und Briten seien gänzlich verschiedene Keltenstämme. Daß wir in den Zeiten, wo wir literarische Quellen über beide zugleich haben, Gälen im Britenlande (Wales, Cornwall) treffen, leugnet er nicht. Das seien, seit dem 3. Jahrhundert n. Chr., als die Römerherrschaft in Britannien immer kraftloser wurde, von Irland herübergedrungene Gälen. Später seien vor allem viele Mönche, die Irland verließen, um anderswo größere Stille, Einsamkeit zu finden, nachgefolgt. So hätten sich Gälen und Briten erst „spät" getroffen und dann freilich ihre Verwandtschaft erkannt und sich (meist) freundlich berührt. Ob man zu denken hat, daß Irland in der bezeichneten Zeit übervölkert, die Westküste

ist es von da aus bestimmt worden [1]). Freilich hat die Geschichte der Iren doch auch Züge, die darauf deuten, daß in dem Volke im Unterschied von den anderen Keltenstämmen eigentümliche Sonderelemente lebendig waren. Möglich, daß diese mit der Art des Urvolkes zusammenhängen, das sie mit sich verschmolzen hatten. Merkwürdig nur, daß die Briten, die schwerlich auf ihrer Insel ein Volk anderer Rasse getroffen und, wie man doch auch denken möchte, in ihren Bestand mit hineinbezogen hatten, nicht die gleichen Merkmale zeigen. Freilich als diese Kelten begannen im bedeutenderen Sinne historisch zu wirken, waren sie schon mit den Angelsachsen so verwachsen, daß man sie vielleicht kaum noch als Nachkommen der alten Briten ansehen darf. So wäre also in erster Linie zu beachten, daß die Gälen das Glück hatten, auffallend lange in Frieden und Ruhe ihre Art auszubilden und in eigengestaltiger Kultur darstellen zu können. Zunächst kommt dabei in Betracht, daß sie nicht politisch in das Römerreich mit einzutreten brauchten. Die römische Herrschaft hat sich nie auf Irland mit ausgedehnt. Was die Römer nach Gallien und nach Britannien (wo sie bis 410 n. Chr. sich hielten) an Kultur mitbrachten, war für die Gälen nahe genug, um für sie mit Anregungen zu gewähren. Anderseits brauchten sie sich nie mit irgendetwas den Römern zu fügen. Und als dann die gewaltige germanische Völkerwanderung kam, der das römische Reich erlag, blieb Irland wieder wie eine Insel der Seligen außerhalb all dieses Kampfes und Elends. Erst die allerletzte, eigentlich nur nachträgliche Welle dieses furchtbaren Ringens schlug auch an Irlands Gestade. Das war 795 der Anprall der Wikinger, dem Irland dann freilich auch erlag. Aber es waren da rund tausend Jahre wesentlichen Friedens

---

Englands noch menschenarm war? Der Schwerpunkt der Briten lag zweifellos im Osten und Nordosten der Insel. — Nach dem Einfall der „Sachsen" (Angeln: wie eine „Art von Teufeln", meint Zimmer, müßten sie als Eroberer gehaust haben) flohen große Teile der britischen Bevölkerung nach dem Festlande, in das Land Aremorica, und gründeten dort (im 6. Jahrhundert) ein zweites „Britenland", die heutige Bretagne.

1) Die Eroberung Irlands durch die Engländer begann 1170.

über die Insel der Gälen dahingegangen. Natürlich hatte es inzwischen nicht an Kämpfen und Kriegen gefehlt. Aber das waren kleine Wirren zwischen den verschiedenen Stämmen gewesen, in die sie selbst zerfielen. Und ab und an mal ein Raubzug von Briten in ihr Land und von ihnen ins Briten- oder Piktenland [1]).

Machen wir uns nun klar, was, politisch angesehen, die Art der Gälen oder Iren gewesen, so ist es deutlich, daß bei ihnen sich ein übergroßes Maß von Freiheitswillen der Einzelstämme (der „Clans") entwickelte. Wir im alten deutschen Reiche haben ähnliche Art betätigt und noch immer eignet sie uns. Wir freuen uns ihrer und haben doch auch immer wieder Grund uns ob ihrer zu fürchten. Zuletzt, d. h. im 12. Jahrhundert n. Chr., wo England dauernd seinen Fuß auf die Insel setzte, gab es auf dieser nicht weniger als 185 verschiedene Clanfürstentümer, die sehr ungleich an Macht, aber doch im wesentlichen souverän waren! Wohl gab es eine Anzahl sog. Oberkönige, auch einen Hochkönig, den ardrí. Aber alles stand auf Wahl. Kein Fürst, weder die unteren noch die oberen herrschten kraft eines Erbrechts. Zwar blieb das Fürstentum bei bestimmten Familien, aber jeder Fürst war absetzbar, von seinem Stamm. Die Oberkönige, der Hochkönig, sagen wir nach der Analogie bei uns: der Kaiser, nicht ausgenommen, waren nur an Vornehmheit verschieden; sie hatten daneben ein gewisses Recht auf Kriegsgefolgschaft. Aber das Volk maß selbst all ihr Verhalten am überlieferten heiligen „Rechte". Daneben herrschte wieder in den Stämmen das

1) Sehr lustig schildert Zimmer (bei Hinneberg, S. 61) die Art der „Fehden", die in Irland ausgefochten wurden. Helden gab's immer nur in der „Vergangenheit". Zu „Preisliedern", die für die lange Zeit vom November bis zum Mai in der Halle des Königs oder Häuptlings erwünscht genug gewesen wären, bot sich selten in der Gegenwart Stoff. (Oder nur für den Schalk; auch der Spötter trat in sein Recht: die Spottgedichte wurden eine wichtige, gefürchtete Waffe, sie haben durch Ärger mehr als einen der von ihnen betroffenen „Krieger", Fürsten, getötet und galten als „Zauber", Gift). Scharfsinnig bringt Zimmer mit der Geringheit der Fehden in Verbindung, daß in Irland der „Träger der Sagen" unter den Barden (denen es an Phantasie, auch „großer" nicht mangelte) der geehrteste, angesehenste wurde.

System des Gemeinbesitzes in bezug auf das Weide- und Ackerland. Eigentliches Privatrecht entwickelte sich erst sehr spät![1]) Trotz allem Hader der Stämme behielt das Volk das volle Gefühl der Zusammengehörigkeit und Einheit. Die Insel war groß genug, um vielerlei Sonderkreisen Raum zu bieten, und sie war doch zu klein, zu abgeschlossen in sich, als daß nicht alle stets mit allen in Berührung geblieben wären. So erzeugte und erhielt sich doch bei allen Stämmen der gleiche Geist, die gleiche Kultur.

Und es war eine wirkliche, merkwürdige Kultur, die das ganze erste Jahrtausend hindurch sich behauptete, sich nur in ihrer besonderen gegebenen Art erweiternd und vertiefend. Sie war bedingt und getragen durch einen eigentümlichen Stand, wie immer dieser entstanden sein mag, den der Druiden. Ich sagte, das Volk war und blieb ein Dorfvolk, ein Hirten- und Bauernvolk. In ihm gab es einen besonderen, nicht sehr starken Stand der Krieger (Ritter), die „Fenier" (genannt nach dem sagenhaften Helden Finn). Aber nicht dieser Stand, nicht einmal der der Fürsten war der geehrteste und einflußreichste. Das war vielmehr zunächst der der Druiden[2]).

---

1) Bonn gibt in Bd. I, S. 29ff. eine ziemlich eingehende Darstellung des irischen Rechts nach den „Brehon Laws". Die Brehons sind die alten „Rechtskundigen", deren „Entscheidungen" schriftlich fixiert waren und durch die Jahrhunderte hin bis in die Neuzeit tradiert und kommentiert sind. Natürlich ist es schwer, jetzt noch wirklich Ursprüngliches und Nachträgliches, Spätes scharf zu unterscheiden. Bonn schildert die Gesellschaftsgruppen des Volkes. Es gab eine starke unterste Schicht der „Unfreien" (Firbolge). Darüber verschiedene „Stufen" unter den „Freien". Die Gestaltung der Besitzverhältnisse war sehr verwickelt. Der Unterschied von Privat- und Familien-, Stammes- usw. Eigentum ist meist undeutlich. Die Brehon Laws sind vielfach nur „Theorie". Sie repräsentieren die Jurisprudenz und zeigen großenteils nur erstrebte, nicht tatsächlich bestehende Rechtsverhältnisse. Auf Einzelnes einzugehen, verbietet sich für mich. Bonn hat hauptsächlich die Zustände im Auge, die die Engländer antrafen, d. h. immerhin recht späte, nicht mehr „klassische". — Polornys knappe Schilderung bietet Handhaben zur Kritik derjenigen bei Bonn.

2) Vgl. speziell J. Polorny, Der Ursprung des Druidentums, Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien, Bd. 38, 1908, S. 34—45.

Das Wort Dru-vides bedeutet „die Hochweisen". In der Sache sind die Druiden die Erzeuger und Fortbildner des eigentlichen Geisteslebens in Irland gewesen. Die Iren waren ein großer, körperlich grobschlächtiger, kraftvoller Menschenschlag. Was sie seelisch besonders charakterisiert, ist ihre überaus lebhafte Phantasie. So haben sie eine reiche, lebendige Dichtung gehabt. Und sie waren, sind immer noch erfüllt von der Vorstellung von Geistern. Allenthalben dünkt sie die Natur belebt und voller Geheimnisse. Sie sind gern prahlerisch. Solche Art ergibt Sinnigkeit, freilich auch träumerisches Wesen. Realismus hat die Iren nie gekennzeichnet. Sie sind immer leichtgläubig geblieben, rasch zu erregen, raufluſtig. Ihre Leidenschaftlichkeit ist groß und beraubt sie der Besonnenheit. Ihr lebhaftes warmes Gefühl läßt sie anderseits gutherzig und eher zu weich, als grausam erscheinen. Die Leidenschaftlichkeit und das Wuchern der Phantasie ist uns fremd. Aber soweit Mangel an Verständnis und an Interesse für das nüchtern Wirkliche, das bloß Nützliche, also Schätzung rein idealer Werte in Frage kommt, können wir Deutschen die Art der Iren mit der unseren vergleichen. So werden gerade wir es begreifen und zu würdigen wissen, daß die Iren aus ihrem Wesen heraus einen Stand, nicht zwar von Philosophen (das Wort hat ja den gleichen Sinn wie Dru-vides) nach griechischer Art, d. h. einen Stand von Denkern, erzeugt haben, aber doch von „Gelehrten" und Lehrern. Es spricht für eine eigentümliche Echtheit der Innerlichkeit des Volkes, daß es diesen Stand so hochhielt und auszeichnete, wie es tat. Die Druiden waren in Einem Priester und Richter, Zauberer und Ärzte, Wahrsager, Musiker, Sagenkundige usw. Sie waren das

(Auch englisch, mit einigen neuen Bemerkungen in „Annual Report of the Board of Regents of The Smithsonian Institution" 1910, Washington 1911, S. 583—599). — Gar nicht übel im historischen Kolorit, wiewohl nicht nur in dichterisch freier Phantasie ausgemalt, sondern auch in bestimmter modern-religiöser, „antipietistischer" Tendenz „fruchtbar gemacht" (bzw. travestiert) ist die Schilderung des Druiden in Friedr. Th. Vischers „Auch Einer" (vgl. die eingelegte „Pfahldorfgeschichte"; sie spielt unter den Schweizer Kelten, ruht aber offenbar auf guten Studien über das Druidentum). Bonn gedenkt der Druiden merkwürdigerweise nirgends!

nicht in dem rohen Sinne bloß, wie dieſe Funktionen in vielen Völkern von einem beſtimmten Stande geübt und vererbt worden. Sondern ſie hatten daraus wirkliche Wiſſenſchaften gemacht. Sie entwickelten die Kunſt des Schreibens und Leſens, ſie beſaßen manches Wiſſen um die Vorgänge in der Natur, ganz beſonders aber hegten und pflegten ſie die Volksſänge und übten das Harfenſpiel, die feinſte Kunſt der Iren. Das alles betrieben ſie in Form von geregeltem Unterricht [1]). Jeder Stamm hatte ſeine

1) Pokorny ſpricht von einer „unerhörten Machtfülle“ inſonderheit der iriſchen Druiden. Er hält das Druidentum, das ſich erſt bei den galliſchen und britiſch-galiſchen Kelten finde, für etwas von dieſen übernommenes. Der überhohe Rang des Druiden ſei „unariſch“. Desgleichen und ganz beſonders ſeine Richterfunktion. Die Art des „Zauberns“ dieſer Prieſter, ihre angebliche Fähigkeit, ſich die „Elemente“, die Götter, untertan zu machen, ſie in ihren „Myſterien“ zu bezwingen — alles deute darauf, daß jene Kelten eine Inſtitution der Ureinwohner (alſo der „Cruithin“, der Pikten) ſich mit zu eigen gemacht hätten. Das ſchließt natürlich nicht aus, daß ſie ſie dann nach ihrem Geiſte weiter geſtalteten. — Das Druidentum bei den Galliern und Briten iſt durch die Römer vernichtet (ſyſtematiſch ausgemordet) worden. Es war der immer wieder aufſtachelnde Träger des nationalen Widerſtandes gegen die Eroberer geweſen, ſo „mußte es die Folgen tragen“. Nach der Zeit Neros ſind die Druiden für die römiſchen Hiſtoriker keine Zeitgenoſſen mehr: „ſie gehören der Geſchichte an“ (Zimmer, bei Hinneberg, S. 47). In Irland erreichte die römiſche Macht ſie nicht. — Es iſt (ſoviel ich ſehe) unſicher, ob die Druiden als einzige Klaſſe „die geſamte Welt des keltiſchen Literatentums repräſentiere“. Zimmer widerſpricht dem lebhaft (a. a. O.); man habe vielmehr drei Klaſſen darin zu unterſcheiden, die der Druiden (an ſich nur Vertreter der Religion und was mit ihr zuſammenhing im Staate), der „Barden“ (Sänger), der „Vaten“ (Seher, Wahrſager). Pokorny S. 19 ſcheint mir, wenigſtens für Irland, dem Druidentum einheitlich die Funktion dieſer drei Gruppen zuzuſchreiben. Sehe ich recht, ſo gilt das dann von ihnen weſentlich als „Lehrern“, Überlieferern des geſamten Wiſſens und geiſtigen Könnens. (Das „Neue“ jeweilen werden gewiß zum Teil „Ungelehrte“ geleiſtet haben: beſondere Begabung allein wird damals wie heute den wirklichen Dichter gemacht haben, Geſang und Harfenſpiel uſw. blieb natürlich auch Sache der perſönlichen Fähigkeit neben aller „Überlieferung“ und über ſie hinaus; vollends die echte „Sehergabe“ war „frei“. Aber das Charakteriſtiſche dünkt mich, daß alles auch „gelehrt“ wurde). Die Druiden waren nicht in allem die alleinigen „Ausübenden“, aber die Hüter der Methoden. Zimmer glaubt übrigens, daß die Druiden Galliens wirklich auch Philoſophen im griechiſchen Sinne, nicht von Haus aus geweſen, aber ſeit

Druiden. Um die Hütte des Hauptdruiden bildeten sich Dörfer mit Scharen von Lernbegierigen. So blieben sie in allseitigen Beziehungen zu dem ganzen Stamm. Und sie sind es, die dem Volke sein Einheitsgefühl und das gleiche Gepräge erhielten [1]).

---

dem 4. Jahrhundert v. Chr. geworden seien: sie hätten von dieser Zeit ab die von Massilia ausgehende griechische Bildung auf sich wirken lassen (s. „Über direkte Handelsverbindungen usw.", Art. 3A, a. a. O. 1909, S. 578 f.). Ob das nicht zu weit geht? Anderseits: Ob das Wort Dru-vides nicht vielleicht Übersetzung von φιλόσοφοι ist?!

1) Man hat Grund die alten Iren (die Goidil, neuir. Gaedheal [sprich gähl] als den geistig feinstgearteten, oder feinstgewordenen Stamm der Kelten anzusehen. Selbstverständlich nach relativ primitiven Maßen; an Wildheit hat's bei ihnen, auch bei den Druiden, nicht gemangelt. Die Schilderung des „Charakters der Kelten", die Mommsen a. a. O. S. 324—326 gibt, ist vorab auf die „Gallier" zu beziehen. Ich teile die Hauptsätze mit: „Die keltische Nation hat von der gemeinschaftlichen Mutter eine andere Ausstattung empfangen als die italische, die germanische und die hellenische Schwester. Es fehlt bei manchen tüchtigen und noch mehr glänzenden Eigenschaften die tiefe sittliche und staatliche Anlage ... Es galt, sagt Cicero, als schimpflich für den freien Kelten, das Feld mit eigenen Händen zu bestellen. Dem Ackerbau zogen sie das Hirtenleben vor ... Die Anhänglichkeit an die eigene Scholle, wie sie den Italikern und den Germanen eigen ist, fehlt bei den Kelten; wogegen sie es lieben in Städten und Flecken zusammenzusiedeln ... Ihre bürgerliche Verfassung ist unvollkommen; nicht bloß wird die nationale Eigenart nur durch ein schwaches Band vertreten ... sondern es mangelt auch in den einzelnen Gemeinden an Eintracht und festem Regiment ... Die einzige Ordnung, der sie sich schicken, ist die militärische, in der die Bande der Disziplin dem einzelnen die schwere Mühe abnehmen sich selber zu bezwingen ... Solche Eigenschaften guter Soldaten und schlechter Bürger erklären die geschichtliche Tatsache, daß die Kelten alle Staaten erschüttert und keinen gegründet haben. Überall finden wir sie bereit zu wandern, das heißt zu marschieren ... Es sind die rechten Lanzknechte des Altertums ... Zum Renommieren dient alles, selbst die Wunde ... Was sie auch begannen (unter eigener oder fremder Fahne), es zerrann wie der Schnee im Frühling, und nirgends ist ein großer Staat, nirgends eine eigene Kultur von ihnen geschaffen worden". Die letzten Worte passen auf die Iren zweifellos nicht! Bei anderen bin ich mindestens zweifelhaft, ob es auf die Iren paßt: Heimatssinn, Liebe zur Scholle haben sie deutlich. Zum „marschieren" sind sie allerdings noch heute bereit: England hat die irischen Söldner stets zu schätzen gewußt. Man erkennt aber, daß die Iren nicht eigentlich „kriegerisch" (eroberisch) waren; tapferen, mutigen (raufluſtigen) Sinn bewähren sie trotzdem. Mommsen

2.

In diesem Volk hat spätestens im 4. Jahrhundert, wie mir glaublich ist bereits im 3., eine christliche Kirche sich gebildet. Die Predigt des Evangeliums wird von Westgallien und vom Britenlande her zu ihnen gedrungen sein, ob durch eigentliche Missionare, ob zunächst mehr zufällig, durch reisende Kaufleute vermittelt, wer will das entscheiden? Gewisse Spuren deuten darauf, daß es sich dabei eine Zeitlang um systematische Einwirkung von Briten handelt [1]). Wie groß oder rasch der erste Erfolg war und wie es hergegangen, daß das ganze Volk christianisiert wurde, steht dahin. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts war es zweifellos völlig für das Evangelium gewonnen und hatte es offenbar ein blühendes Kirchenwesen. So weit wir nun das Christentum der Iren zurückverfolgen können, zeigt es die gleiche Art wie das staatliche Leben. Das will heißen: es fehlt ihm die Zusammenfassung zur rechtlichen Einheitskirche, bei völliger Gleichartigkeit des inneren Lebens, ja auch Gleichförmigkeit der Struktur. Jeder Stamm war auch kirchlich ein

zitiert über die Kelten ein Wort des alten Cato (Pleraque Gallia duas res industriosissime persequitur: rem militarem et argute loqui), das er so übersetzt: „auf zwei Dinge geben die Kelten viel, auf das Fechten und auf den Esprit". Von den Francogallen gilt das sicher. Ob in gleicher Weise auch von den Iren? Ich enthalte mich des Urteils. Was beim neuzeitigen Iren, bei „Paddy" (englische Travestie des irischen Lieblingsnamens Patrick), unangenehm auffällt, ist mit unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß ein zertretenes Volk nicht gerade die Art vornehmer Leute ausbildet!

1) Zimmer (PRE³ X, 212) glaubt aus sprachlichen Indizien schließen zu können, daß Britannien den Hauptanteil habe. Ob da nicht Zufälligkeiten zutage treten könnten (weil keine Gleichmäßigkeit)? Daß Westgallien Mitanteil habe, will Zimmer nicht etwa ausschließen. Er legt offenbar Gewicht auf den Ausdruck „Kirche"; ehe es zu einem geordneten zusammenhängenden Kirchenwesen gekommen, sei schon „Christentum" in Irland gewesen. Unter dieser Voraussetzung habe ich nichts einzuwenden gegen den Gedanken, daß Britannien vorab christianisierend nach Irland hinübergewirkt habe. Im 4. Jahrhundert tritt dann nach Zimmer der Einfluß Westgalliens dominierend hervor. S. „Über direkte Handelsverbindungen usw." Art. 3 A, S. 543 ff., speziell 556 ff.; Martin von Tours sei der „geistige Urheber" des irischen „Kirchentums". Übrigens sei hier schon bemerkt, daß Z.

freies Sondergebiet. Aber keiner erzeugte eine besondere Form. Ein gewisser Unterschied zwischen der kirchlichen und staatlichen Ordnung bestand insofern, als, soweit wir sehen, nicht einmal diejenige Rivalität der Gewalten sich entwickelte, die zu der Unterscheidung von vornehmeren und geringeren Fürsten geführt hat. Es gab keine Unterordnung in der kirchlichen Regierung, soweit Diözesen sich bildeten, am wenigsten einen Hochbischof. Im 4. Jahrhundert, wo die Verhältnisse in der Christenheit des römischen Reichs ja völlig deutlich sind, gab es dort eine festgeprägte Bischofsverfassung mit dem Einheitsorgan der Konzilien. Der Bischof von Rom war noch längst nicht Papst im späteren eigentlichen Sinne, aber er hatte schon ein überragendes Ansehen im ganzen Westen und er suchte mehr oder weniger überall hineinzuwirken in die Verhältnisse und sich als eine Art von Oberinstanz rechtlicher Art geltend zu machen. Die Britenkirche war im 4. Jahrhundert schon mit hineinbezogen in die ja freilich immer noch lockere Art der Verfassung der Reichskirche. Irland stand gänzlich außerhalb dieser Verfassung. Es hat auch kirchlich ganze Jahrhunderte der Ruhe gehabt, während die sog. katholische Kirche, d. i. die Großkirche des römischen Reichs, sich in erbitterten, immer schärferen dogmatischen Streitigkeiten zerklüftete. Die irische Kirche hat die Kämpfe um die Lehre von der Dreieinigkeit und um die Art der Menschwerdung Christi nicht mit durchgemacht. Sie blieb, so muß man das nennen, dogmatisch naiv; sie war schwerlich mit Bewußtsein und Absicht gleichgültig oder ablehnend gegen das sich herausbildende katholische Dogma. Sie wollte entfernt nicht etwa der katholischen Kirche, auch nicht dem Bischof von Rom entgegenwirken, nicht einmal mit Betonung für sich stehen. Sie war nur tatsächlich draußen, und so behielt sie manche Ideen und Sitten, die in der

glaubt, Ende des 5. Jahrhunderts habe noch mal im besonderen ein „Exodus gelehrter Kleriker und Laien" aus Westgallien nach Irland statt gefunden. Er bringt damit den in der Tat auffallenden „Aufschwung", den das irische Gelehrtentum im 6. Jahrhundert nimmt, in Zusammenhang (a. a. O. Art. 4, 1910, S. 1079 ff.).

Großkirche für irrig erklärt, überwunden oder abgeändert wurden [1]). Als vom Beginne des 7. Jahrhunderts an die entschiedenen Versuche begannen, sie in diese, also die „katholische" Kirche doch mit einzubeziehen, begriff sie zunächst gar nicht, weshalb dies und das in ihrem Brauch und ihrer Lehrweise unrecht sein sollte. Eine Hauptrolle spielte dabei der rechte Termin für das Osterfest. Schließlich hat sie da, halb überzeugt, halb überredet, nachgegeben [2]). Aber in bezug auf die Kirchenregierung blieb sie auch da noch lange im wesentlichen bei ihrer eigenen Tradition und bei Verhältnissen, die sich wohl von Anfang an, also vielleicht schon im 3., jedenfalls im 4. Jahrhundert herausgebildet hatten. Ein Maß von Fortbildung innerhalb ihrer eigenen Art können wir da immerhin feststellen, wenn auch nicht eigent-

1) Wenn die „fides ecclesiae catholicae", die dem Pelagius zugeschrieben wird, A. Hahn, Bibliothek der Symbole usw. [3], 1897, § 209, echt ist („und das wird wohl nach Augustin De gratia Christi § 32 ff., opp. ed. Maur. X, 244 ff. nicht zu bezweifeln sein"; so urteile ich, ohne es seither wieder geprüft zu haben, in „D. apost. Symbol, I, 188, Anm. 6, II, 433, Anm. 7), braucht die dogmatische „Naivetät" der irischen Kirche noch nicht bezweifelt zu werden. „Jene fides ist in ihrer Weise höchst bewußt" und hat begriffliche Schärfe. Aber Pelagius steht, wenn Ire (s. dazu S. 26 Anm.) unter besonderen Bedingungen; er war „lange" in Rom und wird da die trinitarische Lehre in ihren Feinheiten verstehen gelernt haben. Ist die Formel echt, so kann sie nur der Zeit angehören, wo Pelagius verdächtig geworden, also nach 414 Man darf aus ihr keine Schlüsse auf den Stand der dogmatischen Bildung als solcher in seiner Heimat ziehen.

2) Man hat lange geglaubt, die Iren hätten nur die alte (bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts geübte) römische Osterberechnung festgehalten. Das ist ein Irrtum, wie E. Schwartz dargetan („Christl. u. jüdische Ostertafeln", Abhandlgn d. Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. N. F. VIII, 6, 1905). Die irische Kirche feierte Ostern an dem Sonntag, der auf den 25. März fiel oder folgte. Dieser Regel liegt (Schwartz, S. 103) „die Auffassung zum Grunde, die bei den orientalischen Protopaschiten sich findet, daß Ostern die Wiederholung des von Jesus gefeierten Pascha ist (Chron. Pasch. p. 7, Dindorf; Socr. 5, 22 [78]); sie ist in eigentümlicher Weise mit dem alten Passionsdatum des 25. März kombiniert, das in Kleinasien eine besondere Rolle spielt (vgl. Soz. 7, 18 [12] ff.)". Aber wie ist Irland an einen alten kleinasiatischen (speziell kappadokischen: Epiphanius, haer. 50, 1; s. Schwartz, S. 8 u. 103) Brauch gekommen? Durch gallische Vermittlung? (Aber von der gallischen Osterfeier wissen wir nichts.)

lich verfolgen. Erst sehr spät, erst im Verlaufe des Mittelalters, ist sie völlig katholisiert oder romanisiert worden. Die Sache ist in der Kürze diese. Da wo wir die Kirchenverfassung Irlands ganz deutlich erkennen können, ist das Land übersät mit Klöstern und die Äbte der Klöster sind die Regenten der Kirche. Jeder Stamm hatte ein oder auch mehrere Mutterklöster, und soweit ein solches Kloster andere, also Tochterklöster unter sich hatte, reichte die Gewalt seines Abts über die Kirche überhaupt. Wir haben zu denken, daß alle Lokalkirchen, alle „Gemeinden", mit irgendeinem Kloster in Verbindung standen. Es gab natürlich (?) einfache Leutpriester. Diese waren, das ist dann nicht zu bezweifeln, verheiratet und im Grunde wohl Kleinbauern, nicht viel anders, als noch heute in den orientalischen Kirchen das die Priester auf dem Lande sind. Irland hatte keine „Städte", nur „Land", Dörfer. Die Klostergottesdienste werden die geehrteren, feierlicheren gewesen sein. Die Mönche hatten ihren Anteil am Gemeinlande, wie immer das im einzelnen geregelt gewesen sein mag. Man kannte den Unterschied von Diakonen, Presbytern und Bischöfen. Aber vielfach (größtenteils?) waren die Äbte die Bischöfe, und wo sie das aus irgendeinem Grunde nicht sein wollten, lebten Bischöfe in ihrem Kloster und waren gänzlich von ihnen abhängig, Vertreter für sie. Was im einzelnen die Funktion der Bischöfe gewesen, steht dahin. Ich vermute, daß sie in der Hauptsache die theologischen Lehrer waren, gegebenenfalls „kommissarisch" die „Oberen" des Klerus in den kultischen Funktionen [1]).

1) Über die kirchlichen Besonderheiten der Iren ist viel verhandelt worden, zumal auch von katholischen Historikern. Ich notiere als besonders wertvoll Loofs' Habilitationsschrift Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerunt mores, 1882. — War der Abt nur Bischof, wenn er auch der Lehrer in theologischen (liturgischen, dogmatischen) Dingen war, so war noch nicht notwendig jeder solche amtliche Lehrer „Bischof". Wir haben ja eine ausführliche Kirchenordnung für Irland, die wohl bis in die Zeit um die Wende des 7. zum 8. Jahrhundert zurückreicht, in manchen Stücken zweifellos noch erheblich weiter. S. H. Wasserschleben, Die irische Kanonensammlung, 1874, 2. Aufl. 1885 (man nennt diese Sammlung in der Kürze die Hibernensis). Sie gewährt weniger Einsicht in die Verhältnisse vor Be-

Denn das ist nun eine Hauptsache: es ist kaum zu verkennen, daß die sog. Klöster die christianisierte Form des Druidentums gewesen sind. Man hört nichts von Kämpfen, die die Kirche mit dem Druidentum zu bestehen gehabt habe. Es wird an solchen ja nicht überhaupt gefehlt haben. Aber anderseits spricht alles dafür, daß der Druidenstand vorab willig gewesen ist, das Evangelium anzunehmen. Geistigen Anregungen von außen waren

ginn der Romanisierung, als man vielleicht hofft. Man hat den Eindruck, daß sie vielfach noch nicht geltendes, sondern beabsichtigtes, von der römischen Richtung in Irland (vielleicht gar von auswärtiger Propaganda: Loofs meint, die Hibernensis stamme aus Northumberland [Nordanhymbria]: das ist nicht zwingend, aber auch nicht ausgeschlossen) erstrebtes „Recht" darstelle. Hier ist der „episcopus" (der Ausdruck wird eigens erläutert durch „superintendens", aber da spricht Isidor von Hispalis) wesentlich „nur" oberster Leiter der solemnitates. De doctoribus ecclesiae handelt ein besonderes Buch (XXXVIII); sie fallen jedenfalls mit den Bischöfen (denen sogleich Liber I gilt) nicht zusammen. De monachis handelt Lib. XXXIX; von moniales ist keine Rede. Nach I, 7, deutlicher noch I, 11, b u. c, konnte der Bischof verheiratet sein. Daß er zum Kloster gehörte, Mönch war, würde aus der Hibernensis schwerlich jemand erkennen! (Aus I, 9 kann man herauslesen wollen, er lebe wohl in einer gewissen Klausur). — Wie Wasserschleben nach andern (die ich nicht zu kontrollieren vermag), sagt, gab es in bestimmten Klöstern „bis zu 7 Bischöfe"! Möglich, daß so viele hier der „Mission" dienten, mir einleuchtender, daß große Klöster viele Lehrer nötig hatten. (Freilich gibt es auch Spuren, daß nicht jeder Bischof Lehrer war. Dagegen wieder umgekehrt, daß, als die Klöster Archive einrichteten, „seit dem Ende des 7. Jahrhunderts", die Bischöfe die Archivare, die „scribae" wurden. Wasserschleben, S. XXXIX) — Ich kann nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, daß die irische Kirchenverfassung merkwürdige Analogien in derjenigen der orientalischen „Nebenkirchen" hat. Die armenische Kirche (die mit Kappadokien zusammenhängt) ist da zu nennen. Aber auch die persische (nestorianische). Ich kann darauf nicht weiter eingehen. Ist Gallien in erkennbarer Weise das Mittelglied? Oder kann man auch an direkte orientalische Einflüsse denken? Ich denke an die Bischof-Mönche Martin von Tours und Basilius d. Gr.: ob die Beziehungen gehabt haben? (Vgl. für letzteren S. 37 Anm.!) Daß man in Irland etwa syrische und armenische kanonistische Bestimmungen unmittelbar gelesen habe, ist doch kaum anzunehmen. Vielleicht ist mehr erzählte Kunde als literarische im Spiele. Und dann mag man sich nur eben um so mehr berechtigt geglaubt haben, eigene bisherige Formen nur christlich umzubilden. Das weitere oben im Text.

die Druiden immer zugänglich gewesen, aller Vermutung nach schon in der Zeit etwa von 300 v. Chr. ab, wo die griechische Bildung nach Gallien drang, wie sie denn früh neben dem eigenen Alphabet das griechische und lateinische benutzen lernten. Nach der ganzen psychischen Art der Iren und den Interessen, die die Druiden pflegten, können wir uns leicht vorstellen, daß insonderheit die evangelische Geschichte sie fesselte und gewann. Im 4. Jahrhundert kam die große Welle des Mönchtums aus der Kirche des römischen Reichs von Gallien aus auch nach Irland. Sie ist hier, wie mir scheinen will, vom vielleicht schon verchristlichten Druidentum aufgefangen worden, und so ist die eigentümliche irische Kirchenverfassung zustande gekommen. In Gallien, in der römischen Reichskirche, war der vorhandene Bischofsstand schon zu fest organisiert, als daß dort das Mönchtum selbst zur Regierung der Kirche hätte emporsteigen können. In Irland konnte es das um so leichter, wenn man voraussetzen darf, daß schon zuvor die Druiden irgendwie die Träger des Christentums geworden waren. Doch das sei letztlich, wie es sei: jedenfalls ist die irische Mönchskirche mit ihren Äbten als Leitern und mit der ganzen Art von Wirken, in der wir die Klöster stehen sehen, eine getreue Nachbildung, mindestens der Ersatz für das Druidentum, an das das Volk gewöhnt gewesen und dem es seine Verehrung gezollt hatte [1]). Nach den vorhandenen Nachrichten

1) Zimmer (bei Hinneberg S 49) hat, wie ich sehe, ganz die gleiche Vorstellung über das Verhältnis von Mönchtum und Druidentum: „Die christliche Kirche Irlands hat keine Märtyrer [scl. in der Zeit ihrer Gründung!]; das Christentum hat also ohne besonderen Widerstand Eingang gefunden. Dies war nur möglich, wenn der mächtige nationale Priesterstand, die Druiden, ihm keinen andauernden Widerstand entgegensetzten, sondern das Christentum des 4. Jahrhunderts, in dem die klassische Bildung jener Zeit eine bedeutendere Rolle spielte als 100 oder 150 Jahre später, annahmen und förderten. Mir scheint, der hohe Stand christlich-antiker Bildung in Irland vom 6. bis 9. Jahrhundert ist nur recht verständlich, wenn man den Boden mit in Betracht zieht, den ein fester Priesterstand wie die Druiden mit Unterricht und Schulen in Irland zubereitet hatte, und wenn die Druiden zu nicht unbedeutenden Teilen in dem neuen Mönchtum aufgingen. (Die beiseite Stehenden sanken in dem christlich gewordenen Irland bald zu »Zauberern« herab)." Auch Pokorny S. 19 urteilt nicht anders. Wenn ich von

waren die Klöster in Irland nicht etwa große Häuser mit einheitlicher Insassenschaft, sondern civitates, Ortschaften von mehr oder weniger Ausdehnung, eine Vielheit von Hütten um die Abtswohnung, wohl eine Halle ähnlich den Fürstenhäusern, herum [1]). Und die Mönche lebten keineswegs bloß oder auch nur überwiegend der Askese und Andacht. Vielmehr übten auch sie mit allem Interesse den Volksunterricht, wie es die Druiden getan. Auch um sie sammelte sich zumal die vornehme Jugend. Die Mönchskolonien, wie man richtiger für Klöster sagt, waren rechte Hochschulen des Volkes. Man hat sich durch sie an unsere Universitäten erinnert gesehen und vielleicht sind sie — das werden wir noch sehen — geradezu mit die Vorbilder derselben bei ihrer Gründung gewesen. Die Druiden hatten alles gelehrt, auch das, was man „weltliche" Wissenschaft nennen mag: die Arzneikunde und das Recht. Diese Wissenschaften verselbständigten sich in der christlichen Zeit allmählich in Laienberufen und auch Laienschulen. Die Mönche übten und lehrten also auf die Dauer nur die Geisteswissenschaften, diese aber in noch weiterem und vollerem Maße als die Druiden. Denn sie zogen so viel sie nur konnten die Literatur, die in der katholischen Kirche entstandeu war, zu sich herüber. Aus Gallien, wo man noch lebendige Fühlung mit der griechischen Welt hatte, erhielt man alle Arten von wissenschaftlichen Büchern. Die irischen Mönche haben sie immer wieder abgeschrieben und mit herrlichen farbenleuchtenden Initialen geschmückt. Im 7. Jahrhundert und noch im 11. sind sie es, die eigentlich allein im Abendland noch wirklich griechisch verstanden. Sie lernten ein gutes, leichtes Latein schreiben und sprechen; manch einer, zumal in älterer Zeit, sprach auch griechisch. Sie

---

mir aus auf dieselbe Idee gekommen bin, so beweist mir das nur, daß diese sich unmittelbar aufdrängt, wenn man erst die Parallelen bemerkt. Ich habe sie von den Gesichtspunkten aus zu prüfen versucht, die für mich zugänglich sind; s. zum Teil noch das weitere.

1) Die Äbte der meisten bedeutenderen Klöster gehörten in der Regel, wenn nicht nach dem „Rechte", der Fürstenfamlie an! Bei ihren Lebzeiten wurde ihnen der Nachfolger aus ihrer Familie bestimmt. Nicht etwa die Mönche wählten ihn, sondern die „Blutsverwandten". Vgl. Bonn I, S. 32.

betrieben Grammatik und Rhetorik, sie lehrten Logik und Dialektik und trieben vor allem Bibelexegese. Theologische Fragen blieben ihnen nicht fremd, wenn sie auch eigentlich nicht Partei ergriffen in den Streitigkeiten der Großkirche. Aber sie hielten auch die alte Literatur, die geschichtlichen Erinnerungen ihres Volkes hoch. Sie schrieben auch die Heldenlieder desselben immer wieder ab und überlieferten sie ihren Schülern. Sie waren ihrer Nation so froh, wie kaum ein Römer oder Grieche der Zeit es war. So auch pflegten sie die Musik. Und daneben betrieben sie die Mathematik, besonders die Arithmetik und die Astronomie. Der Zwiespalt der Osterberechnung in der irischen und der katholischen Kirche weckte immer von neuem ihr Interesse für die richtige Erkenntnis des Sonnenlaufs. Man kann nicht umhin zu staunen, wie vielseitig der Schulbetrieb bei den irischen Mönchen war. Sie zogen zum Teil weltliche Lehrer mit zu ihrem Unterricht heran, ängstliche oder hochmütige Asketen waren sie nicht. Interessant ist, daß sie gewissermaßen akademische Grade, eine Mehrzahl, verliehen. Den höchsten Grad — wir würden sagen den eines Ehrendoktors — den Grad des Ollamh erhielt, wer zwölf Jahre dem Studium bei ihnen obgelegen hatte. Ein solcher galt dann für so vornehm, daß ihm an der Tafel der Platz nebem dem Fürsten zustand [1]). Das

1) Die wundersame „Monasterisierung" des öffentlichen Lebens (die Äbte waren anfänglich auch die Richter) in Irland erklärt sich ungezwungen, wenn das vorchristliche Gefüge desselben ein Vorspiel dazu war. „Es ist wohl kaum ein anderes Volk so schnell vom Christentum erfaßt und in seinem ganzen Leben durchdrungen worden, wie das irische" (Meyer). Das „ganze Leben" — das bedeutet natürlich nur die äußeren Formen, die Institutionen. Das empfiehlt die Vermutung, daß die herrschende, zumal die geistig führende Schicht sich zuerst „christianisierte". Wenn die „Mönche" die Erben (Fortsetzer) des Druidentums waren, erklärt sich auch am leichtesten, daß die Heimatsprache in Irland das Latein selbst in der Kirche sehr früh (schon im 8. Jahrhundert) fast verdrängt hat (Meyer S. 89). Die Mönche empfanden sich „weltlicher", völkischer als anderswo. In den Klöstern (diesen Dörfern) gab es zugleich Männer und Frauen. Meyer S. 91 nennt das „Zusammenleben von Männern und Frauen im Bezirk des Klosters" eine der „Besonderheiten des irischen religiösen Lebens". Hier liegt noch ein ungelöstes Problem vor. Ich weiß nicht, ob die Quellen den Versuch einer Lösung hoffnungsvoll er-

Eigentümliche ist, daß man sieht, das Interesse der Mönche war im engeren Sinne das gelehrte. Produktiv in Ideen waren sie wenig. Sehr belesen zeigen sie sich (wir haben noch überraschende Proben), aber sie waren Traditionalisten. Die Theologie in dem engeren Sinn, daß sie über göttliche Dinge spekuliert hätten, lag ihnen weniger am Herzen [1]). Einer ihrer be-

scheinen lassen. Unzweifelhaft und nachweislich hat es „Nonnen" gegeben. Standen sie mit unter dem Abt der „Mönche"? (So etwas ist anderwärts nachweisbar, s. Hauck I, S. 273.) Hat es keine Nonnenkolonien für sich gegeben? Wie ist das „Zusammenleben" der beiden Geschlechter zu denken? Handelt es sich um eine schon früh oder erst relativ spät nachweisbare Erscheinung? Vielleicht ist an so etwas wie Syneisaktentum, d. h. teilweis überstеigerte Askese zu denken. Das ganze hat-Parallelen im Orient. (Man vergegenwärtige sich die Mönchsstedelungen im Tur Abdin!) Die anscheinend nur immer wachsende Menge der „Asketen" gibt auch zu Fragen Anlaß. Wunderbar, daß Irland dabei nicht zur menschenarmen Insel wurde und als solche erscheint sie doch nie (soviel ich sehe). Gibt es etwa zwei Formen und vielleicht auch zwei Perioden des irischen Mönchtums? War die ältere Form eine Umbildung des Druidentums so, daß ein Teil (der kleinere oder größere?) der „Mönche" nur (in späterer römischer Kirchensprache zu reden) Tertiarier darstellte, ein zweiter erst wirkliche Vollasketen (Pelagius war ein solcher in strenger Form, genießt aber auffallenden „Ruhm" dafür)? — Bemerkenswert ist der Einfluß der Kirche auf die Sprachbildung des Volkes. Meyer erwähnt (S. 89), daß „schon im ältesten Irisch" das Wort laicus, ir. láich, der Name für den Krieger wird, monasterium, ir. montar, der für die Familie (Zimmer sagt: auch für die Gefolgschaft des Königs usw.), oraculum, ir. aracul, der für „jedes kleinere allein stehende Gebäude", pax ir. pōc für Kuß (neben, und wenn keine obscöne Nebenbedeutung obwaltet, an der Stelle von ursprünglich „memm"). Wie soll man das deuten? War der Fenier, und nur er, „typisch" der Kontrast zum Kirchenmann (Klosterinsassen), war die Klostergemeinde (die Familie im Kloster?) das „rechte" Bild der Familie, der Gefolgschaft, war die Eremitenhütte eine Erinnerung an (Ersatz für?) die Hütte des druidischen Wahrsagers (Schicksalskünders), wurde der Eremit der „echte" Vate? oder umgekehrt der Vate stets Eremit?

1) Die knappen Skizzen von Zimmer und K. Meyer in Hinnebergs Sammelwerk enthalten viele konkrete Züge; es gehört zu ihrem Reiz, daß sie so viel Einzelheiten heranziehen. Die handschriftlich erhaltene irische Literatur findet sich meist in Bibliotheken des Kontinents. Meyer gibt S. 79 ff. eine andeutende Übersicht über diejenigen Handschriften, die vor dem 11. (zum Teil im 8. und 9.) Jahrhundert entstanden sind. „Tausende von erklärenden

rühmtesten Theologen war der von der katholischen Kirche, d. h. insonderheit durch Augustin, zum Ketzer gestempelte Pelagius, der nur Bibelausleger sein wollte. Sie haben sein Andenken in Ehren gehalten, offenbar nie recht begriffen, wiefern er anstößig sein solle [1]).

---

oder kritischen Glossen" begleiten zwischen den Zeilen die Texte der kopierten altklassischen oder (meist) theologischen Werke; sie sind großenteils ihrerseits entlehnt (wie man der sprachlichen Form entnehmen kann) aus erheblich älteren ähnlichen Werken. „Sprache und Stil stehen im Gegensatz zu althochdeutschen Glossen auf einer hohen Stufe der Entwicklung. Wir finden hier eine vollständig ausgebildete gelehrte Prosa, die selbst die feinsten Gedankenschattierungen leicht und genau auszudrücken vermag. Dies läßt auf eine lange Pflege und Übung schließen, die mindestens in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurückgeht, dieselbe Zeit, in welche wir auch die Fixierung der irischen Schrift mit lateinischen Buchstaben zu setzen haben." Meyer berührt eine Anzahl Heil- und Zaubersprüche (gegen Kopfweh, Harnleiden und andere Krankheiten). In dem Liber Hymnorum dieser Periode finden sich neben lateinischen Kirchenliedern (die „zum größten Teil ebenfalls irischen Ursprungs sind") einige Gebete und Hymnen in irischer Sprache. Von dreizehn profanen Gedichten gibt Meyer reizende Proben. Da dichtet ein in seiner Zelle schreibender Mönch:

„Rings umschließt mich Waldeshag, der Amsel Lied schallt zu mir her; bei meinem Pergament, dem linienreichen, klingt mir der Vögel trillernder Gesang.

Von Baumeswipfeln ruft mit heller Stimme im grauen Mantel mir der Kuckuck zu. Fürwahr! — es schütze mich der Herr — schön schreibt sich's unter dem Waldesdach."

Von dem heil. Moling († 650) teilt M. einen Vers mit, der den Geist in den Klosterschulen charakterisieren mag:

„Bin ich unter den Weisen, den Alten, Nimmt mich der Älteste selber für voll; Mit den Jungen dann wieder treib ich's so toll, Daß sie mich für den Jüngsten halten."

Eine Spezialität der irischen Literatur sind die Visionen, Barden und Baten wirken da zusammen, am phantastischen Sinn ihres Volkes hatten sie ja beide teil. (Daß die „Visionäre" — der Ersatz der ehemaligen Baten — ein „Stand" in oder neben dem Mönchtum gewesen, dürfte ausgeschlossen sein. Es mag genug einzelne „Propheten", Schicksalsverkünder gegeben haben. Aber erlebte Visionen waren individuell. Erst die Kunst der literarischen Gestaltung konnte „methodisch" geübt und gelehrt werden. Die Barden blieben ein Stand).

1) Es ist hier natürlich nicht der Ort, genauer von Pelagius und dem

Mit der Zeit ist die irische Kirche doch ein Teil der katholischen römischen Kirche geworden. Der Anstoß dazu kam ihr

Pelagianismus zu handeln. Die durch Augustin in spezifischen Verruf gebrachte Lehre des Pelagius ist (immerhin mit Zuspitzungen, die „neu", vielleicht ihm persönlich eigentümlich waren) die eigentlich alte Lehre der Kirche, auch der abendländischen (vor Tertullian, der eine Wendung bezeichnete, aber doch keineswegs durchdrang). Ob Pelagius wirklich Ire sei, ist ja zweifelhaft. Zimmer, Pelagius in Irland, 1901, ist mit Entschiedenheit dafür eingetreten, Loofs, Art. „Pelagius u. der pelagianische Streit", PRE³ XV, 749f. will „bei der bisher fast allgemeinen Annahme" bleiben, daß er Brite gewesen. J. B. Bury, The Origin of Pelagius (Hermathena, herausgeg. von Mitgliedern des Trinity-College zu Dublin), 1904 findet den Ausweg (und A. Souter, wohl der genaueste bzw. speziellste Pelagiusforscher, stimmt ihm zu; s. Loofs in dem Nachtragartikel „Pelagius" a. a. O. XXIV, 312), daß Pelagius in „Britannia" (genauer: einem der westlichen bzw. südwestlichen Gebiete des heutigen England, Wales, oder einer der Grafschaften Somerset, Devonshire, Cornwall: wir wissen, daß vom 3./4. Jahrhundert an zahlreiche Iren dort einwanderten) geboren sein werde, aber von „irischen Eltern oder Voreltern". Ich erlaube mir keine allzu bestimmte Stellungnahme. Letztlich ist es bei den angedeuteten völkischen Zusammenhängen zwischen den von Bury genannten Landschaften und Irland auch nicht gerade wichtig, wo Pelagius „geboren" wurde. Mir will scheinen, daß er gerade theologisch am ehesten verständlich sei, wenn er Ire war, oder wenigstens seine Bildung in Irland erhielt. Nur dort (oder dort ganz besonders leicht) konnte er die harmlose Gewißheit, mit seiner Theorie ganz in der kirchlichen Tradition zu stehen, gewinnen. Er hat ja von irgendeiner Zeit an in Rom (vielleicht sogar auch länger im Orient; 415 war er auf der Synode zu Jerusalem anwesend) gelebt (er starb „nach 418" wahrscheinlich bald nachher; vermutlich als Greis). In Rom lebte er als Mönch „ohne Zusammenhang mit einer mönchischen Genossenschaft". Das empfiehlt mir die Vorstellung, daß er in Irland Mönch geworden. Auch sein eigentümlich starker Lehrtrieb paßt dazu. Daß er des Griechischen mächtig war (er konnte sich 415 in griechischer Sprache in Jerusalem verständigen), ist bei einem irischen Mönch (gewiß nie die Regel, aber doch) auch nicht unwahrscheinlich, gerade auch bei einem aus früher Zeit nicht. Schließlich ist merkwürdig, daß die Kommentare des Pelagius speziell in Irland jahrhundertelang besonderes Ansehen hatten. Wie kommen die irischen Mönche zu ihrem zähen Interesse gerade an diesem Manne und seinen Einzelschriften, wenn sie nicht eben wußten, daß er einer der ihrigen gewesen? („Pelagianer" in antithetischem Sinn war kaum jemand von ihnen!) Theologisch produktiv waren die Iren nicht. Ihre Lust war das Abschreiben. Um so begreiflicher ist bei ihnen der Ruhm ihres „produktiven" Landsmannes! Zimmer legt auf

von England. Dort war, wie ich schon erwähnte, seit 450 die britische Bevölkerung durch die Angelsachsen überwältigt und entweder verdrängt oder zum Heidentum zurückgeführt, zum Teil wohl auch nur darin noch festgehalten worden. Aber es gelang Papst Gregor I., dem Großen, von 597 an jenes herrische Germanenvolk für das Christentum zu gewinnen, und es wurde nun im besonderen Sinn ein „römisches", dem Papste als solchem ergebenes Christenvolk. Was wir an irischen Erzählungen über die Art haben, wie es zur Christianisierung Irlands gekommen sei, ist von der neueren Forschung als Legenden erkannt, die alte noch durchscheinende Stoffe verarbeitend Tendenzdichtungen darstellen, wodurch die Romanisierung der Insel, zumal ihre Organisierung nach „katholischer" Art, letztlich zugunsten des römischen Bischofs, gefördert, „legitimiert" werden sollte. Die Figur des Mannes, der in diesem ziemlich langen Prozesse zum eigentlichen Nationalheiligen Irlands geworden, die des heil. Patrick, ist an sich nicht allzu interessant. Aber es ist freilich eine interessante, nur eben sehr verwickelte, schwierige Sache darum, Historie und Legende, innerhalb der letzteren wieder die Stufen ihres Wachstums und zuletzt ihre Zuspitzung auf den Bischof von Armagh, der denn auch schließlich der Hochbischof, der „Primas" von Irland geworden, nachzuweisen. Ich lasse das auf sich beruhen [1]).

---

diese „Berühmtheit" des Pelagius bei den Iren besonderen Nachdruck (s. auch PRE[3] X, 210—212).

1) Zimmer hat in seinen großen Artikel in PRE[3] X eine ganze Abhandlung über Patrick und die Legende über ihn als Missionar, bzw. Gründer der irischen Kirche hineinverwoben, S. 207—221. Er meint, daß Patrick zwar eine historische Figur, aber identisch sei mit einem gewissen Palladius, den Papst Cöleſtin i. J. 431 nach Irland schickte, der aber alsbald gänzlich unverrichteter Sache zurückkehren mußte (und 432 starb). Palladius ist für Z. ein Brite, und er sieht in ihm einen Mann, den der Papst als „Missionar" für Irland ähnlich designierte, wie später Gregor II. den Bonifatius für Deutschland, um dort ein „richtig" geordnetes Kirchentum, insonderheit eine „kanonische" Kirchenverfassung einzuführen. Der Gestalt dieses Mannes habe sich die im 7. Jahrhundert einsetzende und schließlich (im 9. Jahrh.) siegreich gewordene Propaganda für „Romanisierung" Irlands früh bemächtigt. In einer vita Patricii werde eine kurze echte vita Paladii dichterisch fortgeführt,

3.

Dagegen muß ich nun noch handeln von der eigentlich großen Zeit des irischen Mönchskirchentums, das sich lange in einer Art von Kompromiß mit dem römisch-katholischen Bischofskirchentum erhielt: das war die Zeit von etwa der Mitte des 6. bis zum Ausgang des 10. Jahrhunderts [1]). Hier scheint sich das

---

Palladius zu einer ganz neuen Figur umgedichtet. Zimmer glaubt, daß „Palladius" die Latinisierung des eigentlichen britischen Namens des Mannes sei und daß dieser gegeben sei mit „Sochet" (Succat), den die Überlieferung für Patrick kennt; dieser britische Name habe dem in Palladius umbenannten Sochet den Anlaß geboten sich zugleich als „Patrizier" auszugeben. Die Briten und Iren, die ihre Heimat verließen, nahmen fast alle römische Namen an: Pelagius ist u. a. ein Beweis (vgl. ferner Faustus, Fastidius, Mansuetus u. a., Zimmer S. 216). — Pokorny S. 19f. hält wider Zimmer den heil. Patrick für eine Persönlichkeit neben Palladius und den Rahmen bzw. die Grundlagen der Überlieferung über beide für echt. Palladius, „der als erster kanonisch geweihter Bischof nach Irland geschickt war", sah sich gezwungen ohne einen Erfolg heimzukehren und starb unterwegs. Patricius folgt ihm „in derselben Eigenschaft" nach Jahresfrist (433) und ist glücklicher; er wird der erfolgreiche Missionar Nordirlands († c. 460). „Seine Bedeutung ist allerdings im Interesse Roms später übertrieben worden, aber wir haben keinen Anlaß, an dem Werte seiner Persönlichkeit bloß deshalb zu zweifeln, weil uns von der Literatur des 5. und 6 Jahrhunderts, die uns darüber sicheren Aufschluß geben könnte, zufällig fast nichts erhalten ist." Zimmers Argumente sind doch erheblich erwogener, als Pokorny erkennen läßt. Ich kann nicht entscheiden wollen. Der wundeste Punkt bei Zimmer scheint mir die merkwürdige lateinische Doppelbenennung des Sochet. Daß dieser Name durch „Palladius" wiedergegeben werden könne, ist eine Sache für sich und ein Aktivum für Zimmers Hypothese, aber daß Palladius sich auch als „Patrizier" hingestellt haben soll (er war nach „seiner" vita als Sohn eines christlichen Decurio, 386, in Westmoreland geboren und, von Seeräubern entführt, sechs Jahre Schweinehirt in Nordirland: vielleicht bei Christen dort), ist keine sehr lockende Lösung der Schwierigkeit. Für die unter dem Namen des Patricius überlieferte „Confessio" (zum Teil eine vita, für Zimmer das echte Stück der vita Palladii-Patricii), die noch weiterer Untersuchung bedarf, vgl. mein Werk „D. apost. Symbol" I, 212ff. (und hernach S. 34, Anm.). Ein anderes Stück, ein Sündenbekenntnis, das ich II, 863 Anm. 105 berühre, ist bisher gar nicht beachtet).

1) Diese „große" Zeit, die religiös bedeutsamste, setzte ein mit dem hl. Finnian (Vinnian, oft auch Vinnaus geschrieben). Er war Abt (Gründer)

zu offenbaren, was man den Wandertrieb der Iren genannt hat. Aber es handelt sich in Wirklichkeit um anderes. Je größer der Stand der Mönche wurde, je stärker die Zahl der sich drängenden Schüler war (wir lesen von „Tausenden", die sich in berühmten Klöstern zusammenfanden), um so stärker mußte für manche Mönche, solche, denen doch die Andacht, die Askese, oder die eigene persönliche Gelehrsamkeit die Hauptsache war, der Wunsch werden, sich größere Stille, Ungestörtheit, ja volle Einsamkeit zu schaffen. Wir treffen beides: reine Eremiten und kleinere, sich ablösende Kreise, zuerst so, daß man sich von den Klostergemeinden, den Mönchsdörfern, auf kleine Inseln in irgendeinem nahe gelegenen See zurückzog. Bald aber entdeckte man, daß die große See und die Menge der wilden Ozeaninseln die wahre Einsamkeit, ja eine „Wüste" so gut sei wie jene, die die Mönche des Orients, von denen man hörte und las, aufsuchten. Auf diese Weise sind irische Mönche zu den schottischen Inseln, zu den Hebriden, den Shetlandsinseln, ja bis nach Island und wahrscheinlich Grönland hingekommen. Hier trafen sie überall noch Heiden von derselben Art wie die Pikten. So wurden sie von selbst Missionare. Auch von den beiden berühmtesten Mönchen dieser Art, dem heil. Columba und dem heil. Columbanus gilt das. Der ältere von ihnen, mit dem irischen Namen Colum-Cille (geb. 521, gest. 597), war ein vornehmer Mann, aus dem Geschlecht der Hochkönige. Er soll in Irland selbst 37 Klöster gegründet haben. Dann zog es ihn doch in die Einsamkeit und mit zwölf Genossen siedelte er sich an auf der kleinen menschenleeren Insel Hi (ir. Eo, Jo, latinisiert Jova, dann durch Verschreiben in der Literatur zu Jona geworden) an der eigentlichen schottischen Küste. Da ist er dann eben an der piktischen Bevölkerung in der Nähe zum Missionar des ganzen Nordens

---

von Clonard und starb 548. Für alle Asketen des Jahrhunderts war er im besonderen die Leuchte, oder auch direkt der Lehrer (so für Colum Cille, den ich alsbald oben nenne, Comgal u. a.). Zimmer sieht in ihm (geb. um 460/470) den unmittelbaren Schüler der in seinen jüngeren Jahren eingeströmten Westgallier (vgl. oben S. 17 Anm.). Aber er war nicht nur „Gelehrter", er war vielleicht der eigentliche Organisator der Vollasketiker bei den Iren.

von Großbritannien geworden, Northumberland und Schottland hat er der irischen Mönchskirche gewonnen [1]). Mehr noch als von ihm wissen wir von dem jüngeren Colum (Columbanus) [2]). Die Chronologie seines Lebens vor seiner Auswanderung ist völlig dunkel; wohl zwischen 585 und 590 ging er „mit zwölf Genossen" hinüber nach Gallien. Die immer wieder auftauchenden „12 Begleiter" lassen erkennen, daß diese Männer es wie Jesus halten wollten. Sie sind und wollten sein in einem besonderen Sinne

---

1) Soviel ich sehe, gibt es keine Monographie über Colum-Cille, den Columba Hiensis (wohl eine vita von seiten seines 8. Nachfolgers Adamnan, † 704); auch von seinem 6. Nachfolger, Abt Cummeneus [Cummine] Albus, † 669), einen tractatus de virtutibus S. Columbae). Ob das Motiv der Auswanderung das asketische oder das missionarische war, muß bei ihm ad personam vielleicht unentschieden bleiben. Aber das im Anfang der Bewegung (auch bei ihm) fast immer bemerkbare Streben der Männer, irgendwo in einer (Wasser- oder Berg- oder Wald-) „Wüste" sich niederzulassen, spricht im allgemeinen für das asketische. Mir scheint das 6. Jahrhundert die Zeit zu sein, wo das irische Druidentum erst vollchristianisiert wurde. Die griechisch-lateinische Mönchsliteratur wird dabei wirksam gewesen sein. — S. in der Kürze über Colum Cille Pokorny, S. 23ff. Hier wird der Mann die „weitaus bedeutendste Gestalt der irischen Kirche" genannt. Er hat nicht nur religiös und kirchlich gewirkt. (Zahllose Klöster in Northumbrien und auf den westlichen Inseln, die alle gleichzeitig wichtige Kulturzentren wurden, verdanken ihm ihre Gründung; sie alle unterstanden mit ihren Bischöfen ihm als Abt von Hi, „so hatte er bei seinem Tode zumindest ebensoviele Bischöfe zu Untertanen, wie der damalige Bischof von Rom" [das war Gregor der Große]). Er war „nicht nur ein Heiliger im wahrsten Sinne des Wortes, sondern zugleich Staatsmann". Dieser Columba hat geistig die Grundlagen geschaffen, auf denen Schottland, allerdings erst zirka drei Jahrhunderte später, 844, zum Einheitsreich wurde. Er blieb zugleich „Gelehrter und Dichter", nicht weniger als 300 Handschriften soll er selbst kopiert haben. Das Bardentum war in seiner Zeit in Irland in Mißkredit. Möglich, daß das mit dem erwachten asketisch-religiösen Trieb im Mönchtum (bzw. im Volke) zusammenhing. Colum-Cille hat dahin gewirkt, daß die Sänger (Erzähler) nicht beseitigt, sondern als Stand nur reformiert wurden. — Dieser „bischofsreichste" aller irischen Äbte war, nebenbei bemerkt, selbst stets nur Priester!

2) Zimmer sagt „Colum" sei unter den alten Iren ein Name so häufig, wie bei uns „Schmidt" oder „Schmitz". „Columba" (Koseform „Columbanus") ist die Latinisierung (nur der Form, oder dem Sinne nach?).

die „Nachahmer Christi“. Dazu gehörte für sie auch eine „Jüngerschaft“: die war dann der Grundstock einer neuen Klosterkolonie. Der jüngere Columba beabsichtigte offenbar zu sein wie der Menschensohn, nämlich ohne Heimat (jedoch kaum auch ohne festes Obdach). Er wollte aus religiösem Motiv ein Wanderer werden (und dachte doch letztlich an ein Kloster). Er ist zuerst bis zu den Vogesen gekommen, an deren Westabhang, nicht fern vom heutigen Belfort, er (591?) „sein“ Kloster gründete, das berühmte Luxeuil. Später (von da vertrieben) kommt er nach Alemannien, an den Bodensee bis Bregenz, dann zieht er durch die Alpen, seinen bedeutendsten Schüler Gall, der dort St. Gallen gründete, zurücklassend, bis zum nördlichen Apennin, in welchem er (614) ein zweites, lange Zeit hindurch kaum minder als Luxeuil berühmtes Kloster, Bobbio, stiftete [1]). Als die Kunde von ihm und seinen Erfolgen nach Irland drang, sind hunderte von Mönchen ihm gefolgt, und in karolingischer Zeit sehen wir einen breiten Gürtel irischer Klöster sich erstrecken von der Kanalküste ab durch Nordfrankreich, über Lüttich und Köln, durch Hessen, Thüringen und das Maintal hin (Kilian, der Heilige von Würzburg, war irischer Mönch) bis nach Oberbayern. Vielerorts treffen wir dort den Namen „Schottenklöster“, zum Teil bis in

1) Dieser jüngere Columba, Columbanus Luxoviensis, ist von der Forschung reichlich bedacht. Vorzüglich ist die ausführliche Schilderung seiner Person und seines Missionswerkes bei Hauck. Vgl. ferner den Art. von Seebaß PRE³ IV (1898), 241 ff.; dazu die Nachträge XXIII (1913). Columban starb 615 in Bobbio; er war wohl einer der frühen Mönche des 558 gestifteten, hervorragend „strengen“, studieneifrigen Klosters Bangor (des in Ulster; nicht, wie man zum Teil meint, des in Wales). Daß ihn in erster Linie bei seiner Auswanderung das asketische Motiv trieb, ist auch Haucks Meinung. Er wollte Christo ähnlich werden in der Ablösung von „Vater und Mutter“, gesteigert zur Ablösung von der „Heimat“. Nicht das „Wandern“ an sich war sein Zweck oder „Ideal“, auch nicht das „Heidenbekehren“. Aber er hatte freilich das Bedürfnis zu „predigen“, wohin er auch kam. Dadurch wurde er Missionar, bzw. überall auch Volksseelsorger. Er ist aus eigenem Willen nach Irland nie zurückgekehrt und blieb doch seiner Sehnsucht und Selbstempfindung nach ganz Ire. Nur die „irischen Regeln“ anerkannte er. Der Abt ist und bleibt ihm im Kloster „frei“ vom Bischof (durch ihn ist die Kategorie der exemten Klöster entstanden). „Die Hauptaufgabe des Mönchs ist nach seiner

unsere Zeit [1]). Im 8. Jahrhundert ist noch Kärnten und Steiermark von einem Iren, Virgilius († 784), Abtbischof von Salzburg, vom Heidentum (das seit der Verdrängung der sporadisch schon christianisierten Kelten durch Slawenhorden wieder herrschend geworden) befreit worden. Von eben dieser Zeit ab traten jedoch die Angelsachsen speziell in Deutschland in Wettbewerb den Iren zur Seite und gegenüber. Hatte ursprünglich Irland (außer von Gallien) von Britannien her das Christentum, zum Teil auch die christliche Literatur, zumal die hl. Schriften überkommen, so hatte es umgekehrt den Angelsachsen, als sie erst Christen geworden, seine Schulen mitgeöffnet. Bald regte sich so etwas wie Neid auf ihre Schülermengen bei den Angelsachsen und dann begannen diese ihren Lehrmeistern es als Neigung zur Ketzerei aufzurücken, daß sie nicht so rückhaltlos zum Papste hielten wie sie selbst. Der sog. Apostel der Deutschen, der heil. Bonifatius war solch ein Angelsachse, der es auch für nötig und recht hielt, den Iren, wo er deren Gemeinden in Deutschland traf, entgegenzuwirken. Er hat u. a. den Virgil von Salzburg beim Papste denunziert als besonders übelen Irrlehrer, er behaupte die Erde sei rund und es gebe Antipoden für uns; der Papst war einsichtig genug, die Klage auf sich beruhen zu lassen [2]).

Regel Gehorsam gegen den Abt; nach dem Beispiel Christi geziemt ihm stets das Wort: Nicht wie ich will, sondern wie du willst. Hierin findet Columba, was ihm das höchste Gut ist, Ruhe des Gewissens: wer das Gebotene tut, ist der Verantwortung ledig, auch wenn er unrecht gehandelt hat" (Hauck). Die neueste Arbeit: J. J. Laux, Der hl. Columban, sein Leben u. s. Schriften, 1919, ist mir unbekannt geblieben.

1) Nach Zimmer (bei Hinneberg, I, S. 28 Anm.) ist unser deutsches „Pfaffe" nicht etwa (wie Kluge meint) aus dem Griechischen, sondern aus dem Irischen abzuleiten. Das spreche besonders deutlich für den kirchlichen Einfluß der Iren bei uns. (Im Angelsächsisch-Englischen fehlt „pāpa" als Anrede oder Name des clericus minor; dort heißt nur der Papst so: dieser heißt bei den alten Iren „der Abt von Rom").

2) Bonifatius und Virgil von Salzburg sind für die deutsche Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts die bedeutendsten Persönlichkeiten. „Virgil" (sein irischer Name scheint nicht bekannt zu sein) war Abt des südirischen Klosters Aghaboe (Zimmer bei Hinneberg, S. 7: „Kuhfeld"; heute Aghaboe), ehe er sich 743 entschloß ins Frankenreich auszuwandern. Er weilte zwei

Von Romfeindschaft ist bei den Iren nie die Rede gewesen, sie waren nur zu lange „ohne Rom" Christen gewesen, um nicht auch, als sie sich ausdrücklich der „katholischen" Kirche angeschlossen hatten, ein gewisses „Gefühl" von Selbstherrlichkeit zu behaupten [1]). Man hat die Frage aufgeworfen, ob und was

Jahre bei Pippin und wurde von ihm dem Baiernherzog Odilo empfohlen, der ihn 747 gleichzeitig zum Bischof und Abt von St. Peter machte; es ist charakteristisch, daß er sich als Bischof zwanzig Jahre durch den „Schotten" Dobda (Dodo, Tuti) „vertreten" ließ; erst 767 ließ er sich zum Bischof „weihen". Er starb 787. In welchem Maße Kärnten (Karantania) damals heidnisch war, ist mir nicht deutlich; Steiermark hatte ja schon um 300 einen Bischof an Viktorin von Poetavio (Pettau; vgl. über ihn den genauen Artikel von J. Haußleiter, PRE³ XX, 614—620). Aber es folgte ja dann, seit dem 6. Jahrhundert, die Slawenflut. Daß Virgil von Haus aus missionarisch gerichtet war, ist kaum zu bezweifeln. Aber die Missionierung der südöstlichen Alpenländer konnte er doch erst seit etwa 753 in Angriff nehmen; er ging freilich auch da nicht selbst hin, sondern sandte seinen Landsmann „Bischof" Modestus, der daher der „Apostel Kärntens" heißt.

1) In der Zeit nach Bonifatius verstummt der Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Iren. Ganz unbegründet waren solche Zweifel nicht. Abgesehen von der zähen Anhänglichkeit an Pelagius, so scheinen die Iren auch Priscillian (als Asketen!) weitergeehrt zu haben, als er längst „verurteilt" war; der Fund der Traktate desselben in Würzburg, in einer Handschrift des 6. Jahrhunderts, hat mit gutem Grund die Vermutung wachgerufen, daß Kilian oder ein anderer seiner irischen Märtyrergenossen im Maintal sie „harmlos mit auf die Reise genommen". Auch des Arianismus waren die Iren lange verdächtig; s. Zimmer SBBA 1909, 3 A, S. 564 ff. Aber vom Ende des 8. Jahrhunderts an handelt es sich bei den Vorwürfen gegen sie nur noch um gewisse nebensächliche Sitten. — Von großem Interesse ist mir immer das Symbol im Antiphonar von Bangor gewesen. Die aus Bobbio stammende Abschrift dieses liturgischen (größeren Teils auf die Horengottesdienste bezüglichen) Dokuments gehört vielleicht in den Beginn des 8., der Inhalt sicher in das 7. Jahrhundert (vermutlich zum Teil in noch erheblich ältere Zeit). Ob das Symbol (s. es bei Warren S. 189, bei Hahn § 76) nicht das ist, dessen Columban sich bedient hat? Ob es Taufsymbol gewesen oder (wie das Athanasianum) nur eine Art von oratio (nocturna)? Es ist unbedingt orthodox, jedoch fast ohne eigentlich dogmatisch fixierte Ausdrücke. Woher stammt der Grundtext? Es ist eine Überarbeitung des römischen Symbols R. Aber es hat Merkmale, die es auch mit dem textus rec., T, verbinden. Freilich doch keine, die einen bündigen Schluß gestatten. In seiner eigentümlichen Kunstform ist es gewiß irisch

Rom ihnen eigentlich Gutes gebracht habe. Nun, man hat immerhin zu sagen: es machte ihnen die Bahn weit und frei, sie wären vielleicht doch in ihrem Weltwinkel vor der Zeit verdorrt, wenn sie nicht den Anschluß an Rom und den Papst gefunden hätten. Im übrigen glaubt einer der besten Kenner der alten irischen Literatur und Geschichte unter uns, H. Zimmer, feststellen zu müssen, daß erst Rom ihnen den Reliquienkult gebracht und auch in anderer Weise ihre eigentliche innere Art verengt habe [1]). Umgekehrt haben sie der römischen Kirche etwas

---

(bangorensisch? Gestaltet von Comgall [† 602], dem berühmten Gründer des Klosters, dem Lehrer Columbans? Ihm wäre die theologische Belesenheit, die es zu verraten scheint, zuzutrauen). Vgl. mein „Apost. Symbol", I, 184 ff. — Auch das sog. Sacramentarium Gallicanum ist (wenigstens in Stücken) irisch. (So urteile ich jetzt; anders a. a O. 186 ff.) Es ist noch gar nicht für die Forschung über die irische Kirche verwertet Daß es mit Bobbio zusammenhängt, ist nicht zu bezweifeln Gehört die Handschrift noch ins 7. Jahrhundert? Sie bietet drei verschiedene Symboltexte (s. Hahn § 66); der eine ist nach bestimmten Indizien bei den Horen benutzt (Nur Berührungen mit dem von Bangor!) Alle drei Formeln sind bis auf weiteres Rätsel. Hatte Irland verschiedene Taufbekenntnisse? Verrät das Sakramentar nur die Freiheit der Einzelklöster auch in bezug auf das Symbol?) — Sehr merkwürdig ist der symbolmäßige Passus in der sog. Confessio des Patricius? Er verrät (wie ich a. a. O. 212 ff. gezeigt habe) Abhängigkeit von den dem Viktorin von Pettau zugeschriebenen Scholae in Apocalypsin. Es gibt da mehr als eine höchst verwickelte Frage. Dogmatisch ist die Formel „vornizänisch" (bei Viktorin und „Patricius" in verschiedener Weise!). Palladius und Patricius sind im 5. Jahrh. schwer vorstellbar als Verfasser, es sei denn, daß sie bewußt den „Hiberni", die die Auseinandersetzung lesen sollten, „dogmatische" Ausdrücke, außer trinitas (den die Iren auch der ältesten Zeit, wie ihre Form „trindoit" beweist, gekannt haben) nicht bieten wollten. Die Forschung über Patricius hat sich noch in keiner Weise auf die Formel eingelassen. Ich machte seinerzeit Zimmer darauf aufmerksam, aber er hat sich nie dazu geäußert.

1) Zimmer PRE a. a. O. 237 ff. Er findet auch, daß Rom den Iren erst einen Geist der „Unduldsamkeit" eingeimpft habe. „Sobald ein Ire zur römischen Partei überging, kam ein neuer Geist über ihn", ein Geist der „Lieblosigkeit". Vom 7. Jahrhundert an nennt er Beispiele. — Die alte irische Kirche glaubte (noch Columban ist dafür entschlossener Zeuge), daß es nicht auf überall einheitlichen Brauch ankomme. Es scheint, daß es sogar innerhalb Irlands selber verschiedenerlei Brauch gab in kultischen (liturgischen)

Großes gebracht: eine Verinnerlichung und zugleich Verallgemeinerung des Bußwesens[1]). In den Klöstern hatte sich mehr

Dingen. Das gelehrte Buch von F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the celtic Church, 1881, differenziert in bezug auf Zeit und Ort nicht genügend. Aber das einzelne ist nur für den Spezialisten von Belang. „Points of Difference between Celtic and Roman Churches", S. 63 bis 85: Osterberechnung, Form der Taufe, der Tonsur usw.; der Unterschied in der Ordination hat nur dann Interesse, wenn man denken darf, daß im Grunde die sakramentale Auffassung der Priester- usw. Weihe noch ganz fehlte, bzw. ursprünglich nicht mit nach Irland kam. Das ist ja ein diffiziles Thema: Begriff und stimmungsmäßige Empfindung muß unterschieden werden, letztere eilt ersterem, bzw. der dogmatischen Auffassung der „Konsekration" weit voraus. In den Briefen des Bonifatius und den Instruktionen der Päpste für ihn kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die irischen Priester in Thüringen und Bayern eigentlich überhaupt von „notwendiger" (ihre Funktionen religiös „bedingender") Art der Weihe für ihr Amt nichts wissen. Das mag „Verwilderung" sein, bedeutet aber vielleicht auch echte alte Erinnerung Das Verhältnis von Abt und Bischof verschob sich langsam und in den verschiedenen Territorien nicht gleichzeitig. Ursprünglich ist der Abtbischof primär „Abt", von bestimmter Zeit ab (etwa seit dem 7./8. Jahrhundert) umgekehrt primär in der Selbstempfindung „Bischof". Der Abt besaß (praktisch wohl durch seinen Clan eingeengt, vgl. S. 22 Anm. 1) die obersten oder alle (kirchlichen) Rechtsbefugnisse, er war der „Regent" seiner Diözese und bestellte „seinen" Bischof. Hatten etwa nur Mutterklöster einen „Abt", Tochterklöster bloß einen „Bischof"? Das könnte in kleinen Diözesen so gewesen sein. War der Abt, wenn er wollte, (ursprünglich) eo ipso Bischof, oder mußte er sich dazu im besonderen weihen lassen? Man kann noch mancherlei fragen. Ich traue mir kein Urteil zu. Die Entwicklung der Patricklegende spiegelt die Entwicklung, die Überholung der Abtsidee durch die Bischofsidee (und das kann man wohl auch die Überholung der juristischen Amtsidee durch die sakramentale nennen). — Zimmer will auch bemerkt haben, daß seit Rom Einfluß auf Irland gewann, der Trieb der Verfälschung der Überlieferung platzgriff, S. 240, Z. 8—34. „Unkritisch und leichtgläubig" sei der Ire immer gewesen, wo es sich um Verteidigung der „Bräuche der Väter" gehandelt habe, „aber bewußt unwahr nicht von Ferne". „Dieser Zug ... kommt erst mit dem Anschluß an die römische Kirche in die irische Kirche".

1) Von den mancherlei Förderungen, die das Kirchenrecht durch sie erfahren hat, sehe ich ab. Die S. 19 f. Anm. 1 schon berürte Collectio canonum Hibernensis (ed. Wasserschleben), ist seit dem 8. Jahrhundert von großem Einfluß, zunächst für die fränkische Reichskirche geworden. „Durch ihr Beispiel und das anderer Texte irischer Herkunft findet die Bibel als Rechts-

oder weniger überall die Sitte ausgebildet, daß die Mönche einander oder mindestens ihrem Abte auch die geheimen Sünden, die Gedankensünden beichteten. In Irland hatten die Mönche auch dem Volke die Forderung solcher Beichte entgegengebracht. Das war dem alten Bußwesen gegenüber, das nur die „Tat", ja meist bloß die eigentliche Schandtat in Betracht zog und die Beichte als eine ständige Pflicht aller nicht kannte, ein unzweifelhafter Fortschritt. Das sittliche Gesetz des Evangeliums, die Bergpredigt, hat mit der Betonung der Gedankensünden erst begonnen die Menge zu erreichen. Diese Umformung des Bußinstituts war pädagogisch ein Mittel der innern Disziplinierung des Volkes von gewaltiger Tragweite. Der jüngere Columba hat die irischen Bußanforderungen, auch die Beichtordnung, auf dem Festland, in Gallien und wo er Klöster stiftete, als kirchlichen Anspruch geltend gemacht. Und die Iren haben mit dieser Forderung in der katholischen Kirche gesiegt, sie ist die Grundlage des römischen Bußsakraments geworden. Was auch wir Evangelischen daran anerkennen müssen, ist, daß es das Bewußtsein lebendig erhält, nicht bloß die offenbare, nein gerade auch die verborgene Sünde bedürfe der Buße, nicht bloß, was als Tat hervortrete, sondern auch was das Herz bewege, was man in stiller Seele sinne und begehre, habe man vor Gott zu verantworten [1]).

---

quelle in größerem Umfang Berücksichtigung neben den Canones der Konzilien und den Dekretalen der Päpste, welche [auf dem Festlande] bis dahin fast allein den Inhalt der kirchlichen Rechtssammlungen ausgemacht hatten." Vgl. Levison in dem S. 3 Anm. 1 genannten Aufsatze, S. 9 f. (wo das an interessanten Beispielen illustriert wird; die Juristen haben die Hibernensis vielfach behandelt). — Eine Frage, die meines Wissens noch nie aufgeworfen worden, ist die nach dem etwaigen Einfluß der Iren auf die Stoffe der Katechese. Stammt etwa von ihnen das Lehrstück der „praecepta Dei" (nicht = Dekalog, sondern das doppelte Liebesgebot)?

1) Hauck charakterisiert die sittlichen Anschauungen Columbans sehr eingehend, speziell auch die seines Bußbuches und seiner Klosterregel. Ob die Spezialuntersuchungen über diese beiden Werke des großen Iren (siehe außer Haucks selbst die von Seebaß, Krusch u. a.; es handelt sich um das Maß der Authentie, die etwaigen Quellen u. dgl.; die wesentliche Authentie be-

Die Karolingerzeit, das 8. und 9. Jahrhundert, ist die Zeit des eigentlichen Ruhmes, einer Art von Weltruhm der irischen

zweifelt niemand) für abgeschlossen gelten dürfen, entzieht sich meinem Urteil. Columban war nicht der erste Ire, der eine genaue Anweisung für das Verfahren der Priester den verschiedenen Sünden gegenüber schrieb. Wir kennen noch ein Bußbuch, das wohl mit Recht dem Finnian zugeschrieben wird, möglicherweise auf noch früheren (einem des „Patricius", sowie eines Bischofs David, † 544, vgl. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländ. Kirche, 1851, Mejer-Friedberg, Art. „Bußbücher usw." PRE³ III, 582ff) ruht. Die Entwicklung der Bußdisziplin in der Kirche auch nur zu skizzieren, ist hier nicht der Ort. Eine vortreffliche, trotz ihrer Knappheit die Grundzüge und alle erheblichen Sonderformen deutlich machende Darstellung gewährt Holl, Art. „Bußwesen, I. Allgem. Entwicklung", RGG, 1909, Col. 1462—1472. Es ist die Frucht des Mönchtums überhaupt, daß der Begriff der Sünde sich vertiefte, der arge Gedanke ebenso als Sünde, die der „Buße" bedürfe, um nicht vom Heile auszuschließen, empfunden wurde, als die arge Tat. Die „Beichte", das private (geheime) Bekenntnis, „entstand im Kloster" (Holl; literarisch zuerst vertreten durch Basilius d. Gr. [in Kappadokien!]: er dachte an seelsorgerliche Hilfe der Mönche unter sich). Es ist nicht zu denken, daß irische Mönche von sich aus die Beichte geschaffen hätten. Sie werden den Gedanken mit den Grundregeln ihres Standes überkommen haben. Aber sie haben in das Volk getragen, was anderwärts Sache der Klöster blieb bzw. nur vereinzelt auf die „Weltleute" mit übertragen war. Die Beichte war etwas ganz anderes als die alte „Exhomologese": diese war eine öffentliche Selbsterniedrigung derjenigen „Einzelnen", die in „Todsünden" verfallen waren, sie geschah „vor" der Gemeinde, die sich dabei als „rein" erschien: die Beichte konnte sein und wurde bei den Iren Sache der „ganzen Gemeinde", jedes Christen. Zu erreichen war dies nur, wenn auch dem „Volke" die Bedeutung der Gedankensünden, der „Regungen des Herzens", klar gemacht wurde und einging. Die seelsorgerliche Kunst der irischen Mönche hat dazu gereicht. Das ist ihre größte Leistung für die Christenheit. Columban übertrug auf Gallien, Deutschland, Italien, was er von der Heimat her als Verlangen der „Kirche" an jedermann, Klerus und Laien, kannte. Er ist der Mittelsmann zwischen Irland und der abendländischen Kirche als ganzer für die Vertiefung des Sündengefühls geworden. Sein „Bußbuch" ist gallischen Verhältnissen angepaßt. Das muß man im Auge behalten, wenn man spezifisch irisches Lehngut darin auszumitteln versucht. In Irland war man wohl schon „weiter" als Columban dem gallischen „Volke" gegenüber zu gehen wagte. Aber er traf das Volk. Der Episkopat des Burgunder- und Frankenreichs zeigte auch vielfach Verständnis für ihn (vor anderen Eligius von Noyon) und hat mitgeholfen, daß die Saat, die er gestreut, aufging. (Natürlich hat es bald doch auch nicht an neuer

Kirche gewesen. In dieser Zeit erlag Irland dem Ansturme der Wikinger, der Normegen und Dänen. Der letzte Drang der germanischen Völkerwanderung, der der ins Normannen, der 795 mit der Landung derselben auf Irland, der Dänen begann, macht der mehr als tausend Jahre der Insel gemännten Friedenszeit ein Ende, und nur vorübergehend hat Irland seitdem noch einmal glückliche Zeiten gesehn. Die Wikinger waren den Iren an technischer Kultur, besonders in der Ausgestaltung der Schiffe und Waffen, überlegen. Sie kannten längst den Bau von steinernen Burgen und von Mauertürmen für die Ortschaften. Auf die Dauer hat das den Iren zum Vorteil gereicht; auch höheren Luxus kannten die Normannen schon, Iren schon die Fensterglaserei u. a. Indem sie im Laufe der Zeit mit den Iren sich verschmolzen, sind erst die Jahrhunderte des großen abendländischen Handels, den wir im späteren Mittelalter auf der Insel, in ihren

Verschlechterung gelehrt: „Das, was früher ab und zu vorkam, wurde nun sozusagen Mode — man schrieb seinen Namen nicht, ohne ein peccator daneben zu setzen“). Bis zur begrifflichen Ausreifung einer „sakramentalen“ Fassung der Buße, der dogmatischen Festlegung der Beichte, war freilich noch ein langer Weg (bis ins 12. Jahrhundert bzw. bis 1215). Augustins theologische Ausprägung der Lehre von der Sünde steht nicht etwa bei Columban im Hintergrunde (sie hat ihm, wie den Iren überhaupt, kaum etwas bedeutet). Aber sie ist es doch gewesen, in deren theoretischem Schutze das Gefühl „ständiger“ Sündhaftigkeit und Vergebungsbedürftigkeit sich erst für den römischen (und evangelischen) Christen gesichert hat. Es ist zu vermuten, daß die eigentümliche „Erweckungszeit“, die das irische Mönchtum um die Mitte des 6. Jahrhunderts erlebte, die Betonung der Gedankensünden hervorgebracht hat. Die Rücksicht auf diese Sünden hätte in Vergrübelung führen können. Solche Vertiefung der Selbstbeobachtung ist erst mittelalterlich; die Anweisungen der irischen Bußbücher sind nüchtern und knapp. Ihre Schlichtheit (Oberflächlichkeit) hängt wohl damit zusammen, daß die irische „Mönchskirche“ zugleich und von Haus aus die Form der „Volkskirche“ war. Der irische Mönch wurde wie von selbst „Prediger“ und „Seelsorger“ für alle. Die „Reform“ Columbans hat auf dem Kontinent in unmittelbarer Weise nicht lange gewirkt. Das zeigt Hauck; er auch macht schon darauf aufmerksam, daß sie in der Sache durch die Bettelorden wieder aufgenommen wurde. — Noch notiere ich, daß der Ausdruck „Beichtvater“ (pater confessionis) zuerst auf einen Schüler Columbans angewendet ist, interessanterweise ganz in dem Sinn von Seelenführer! (Hauck I, S. 287).

Häfen treffen, angebrochen. Irisches Korn, irische Wolle, dazu feine Tuche usw. gingen damals nach ganz Europa hinaus. Da hat es auch noch einmal eine Renaissance der irischen Gelehrsamkeit und Kunst gegeben. Die alten Ideale tauchten wieder auf. Sogar eine Gesamthochschule für alle Stämme, eine Art von Nationaluniversität, kam in Armagh zustande. Wie nie zuvor blühte jetzt die bildnerische Kunst auf. Mit neuen technischen Mitteln und Kraft des steigenden Reichtums entwickelte sich besonders eine wunderbare Feinschmiedekunst. An den Fürstenhöfen ging es hoch her, eine glänzende, geistig angeregte Ritterschaft sammelte sich daselbst. Aber das alles kam doch erst allmählich so. Als die Wikinger zuerst eindrangen, haben sie nur geplündert und gesengt. Die Holzhütten, die offenen Dörfer, zumal die ihnen besonders verhaßten Mönchsortschaften haben sie leicht und soweit sie nur irgend drangen erobert, verwüstet, vernichtet. In dieser Zeit bekam die Irenkirche auch ihre Märtyrer. Wundersam, in der Periode, wo die Kirche des römischen Reichs Verfolgungen zu bestehen hatte, war sie geborgen vor solchen. Jetzt, wo im Karolingerreich die Kirche vollends gehegt und geschützt wurde, kam eine Glaubensverfolgung mit vollster Schwere doch noch über sie. In dieser Zeit ist das Land die „Insel der Heiligen" geworden, wie die Phantasie der Iren im Blick auf ihre ehemalige Mönchskirche schon im allgemeinen, auf die Märtyrer der Normannenzeit noch im besonderen sie sich malt. Aber was für die Heimat der Iren das schwerste Leid war, das bis dahin über sie gekommen, machte insonderheit Irlands Mönche doch noch einmal zu einem Segen. So viele ihrer fliehen konnten, nahmen ihre gelehrten Schätze mit. Karl der Große hat nicht erst im Verfolg der Katastrophe den irischen Mönchen neue Lehrstätten geschaffen. Aber er und seine Nachfolger haben vollends nach ihr es sich angelegen sein lassen, den Segen des Wissens und der Lehrkunst derselben in die Klöster ihres Landes überzuleiten. Karl unterstellte seine gehegte und geliebte Hofschule dem Iren mit dem lateinischen kirchlichen Namen Clemens, später dem Dicuil, beide waren berühmte Grammatiker, der letztere auch Verfasser eines angestaunten Lehrbuches der Geographie. Die

Klöster der Iren im weiten Frankreiche, aber auch in Italien, wurden jetzt vollends zu reichen Bibliotheken gestaltet. Die Mönche waren unermüdlich im Abschreiben ihrer mitgebrachten oder auch vorgefundenen Handschriften, nicht nur von Werken der Kirchenväter, sondern überhaupt der „Alten". Die Philologen wissen so gut wie die Theologen, was die sog. Schottenmönche für sie gerettet haben. In Italien entstand unter der Leitung des Iren Dungal, der besonders als Astronom leuchtete, eine akademische Lehranstalt zu Pavia, die insonderheit als das Vorbild der späteren Universitäten sich darstellt (825). Später im 9. Jahrhundert, am Hofe Karls des Kahlen treffen wir auch einen Iren als vollwichtigen wirklichen Philosophen, Johannes mit dem Beinamen bald des Schotten, Scottus, bald des Iren, Eriugena († 877? 882?)[1]. Er beherrschte die griechische Sprache vollkommen, wie Übersetzungen von ihm beweisen. Daneben hat er im Anschluß an die griechische Philosophie, den sog. Neuplatonismus, ein System großer feiner Spekulation entworfen. Es ist charakteristisch für den irischen Geist, seinen, man kann es so nennen, uralten poetisch-mystischen Trieb der Natur, der Welt als Weite und Tiefe gegen-

1) Ein Ire dieser Zeit, der auch verdient von der Erinnerung festgehalten zu werden, ist Moengal von St. Gallen. Er war designierter Abt von Bangor und kam um 850 mit seinem Onkel Marcus (er selbst nannte sich Marcellus), der „vermutlich Klosterbischof von Bangor" war (Zimmer), in das Kloster des h. Gall (der ja auch von Bangor ausgegangen war). Zurückkehrend von einer Romreise, ließ er sich bewegen, dort die Leitung der Klosterschule zu übernehmen. Als er 871 starb, hinterließ er diese auf der Höhe ihrer Bedeutung: Notker, Ratpert, Tuotilo, das glänzende Dreigestirn St. Gallens, waren von ihm gebildet. Nicht nur die Theologie, sondern zumal auch die Musik lehrte er („St. Gallener Sängerschule"). „Es blieb v. Scheffel vorbehalten, das Bild des Mannes zu verzerren" (Zimmer S. 8). Schon vor Moengal war die Bibliothek von St. Gallen (neben der von Bobbio) hochberühmt. Von seiner Zeit an begannen übrigens (wie ich von Zimmer entnehme) die Iren den Schriftduktus, den sie in den Jahrhunderten ihrer Isolierung entwickelt hatten (eine Abart der lateinischen Schrift, vergleichbar unserer „deutschen"), allmählich aufzugeben; das zu wissen, ist nicht gleichgültig, da es erschwerend ist für die Feststellung irischer Dokumente aus der Zeit vom 9. Jahrhundert ab.

über, die die Phantasie reizte, daß Eriugena ein pantheistisches System entworfen hat [1]). Ein Kapitel für sich ist es, die Ent-

1) Vom 8. Jahrhundert ab steht die Geschichte Irlands vollends im hellen Lichte der Geschichte; die Quellen werden überreich. Freilich ist, was die Forscher längst von der hohen Kultur der Insel und ihrer Bedeutnng für Europa wissen, noch keineswegs Allgemeingut der Gebildeten. Die von den Angelsachsen schon im 8. Jahrhundert (von Aldhelm) geübte, im späteren Mittelalter politisch fruktifizierte, ja stabil gewordene Methode, ihr Land anderen gegenüber als Träger oder Bringer der höheren Kultur anzupreisen, hat wie eine Art von Hypnotisierung gewirkt, der wenige sich zu entziehen vermocht. Der immer noch lesenswerte Vortrag von Zimmer „Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Kultur", Preuß. Jahrbb., 59 Bd., 1887, S. 27—59, hat zuerst versucht, das Interesse an Irland zu erwecken. Recht inhaltvoll ist die kurze (sachlich doch nicht flüchtige) Darstellung, wie der „alten" irischen Zeit, so auch der „mittelalterlichen" bei Pokorny. Der von Hauck mit Recht empfohlene Aufsatz von Levison (vgl. oben S. 3 Anm. 1) entwickelt mehr die äußeren Formen und Ergebnisse der Kolonisierung des Festlandes, insonderheit des fränkischen Reiches, durch die Scotti peregrinantes oder exules seit Columban, als den inneren Gehalt derselben; er setzt Kenntnis der Art, die die irische Kultur hatte, voraus, läßt sich da oft genügen, bloß anzuspielen. — K. Meyer gewährt den besten Eindruck von der Vielseitigkeit der irischen wissenschaftlichen Literatur. Er skizziert (S. 85 ff.) einen historischen, juristischen, theologischen und „gelehrten" Zweig. Die Denkmäler der verschiedenen Arten können jünger scheinen, als sie zu nicht geringem Teile sind. Nur die Abschriften gehören der Zeit vom 8. Jahrhundert ab. Zitate, Angaben anderer Art, der Charakter der Darstellung beweisen, daß die Werke mannigfach erheblich älter sind. „Chroniken sind schon im 7. Jahrhundert in den Klöstern geführt". Eine Handschrift des 11. Jahrhunderts (des Tigernach, Abt von Clonmacnois, † 1088) bewahrt Aufzeichnungen, die bis ins 4. Jahrhundert zurückreichen. Die erhaltene Literatur ist größtenteils lateinisch. Nicht nur, was in Abschriften theologischer und anderer Art aus der Antike stammt, sondern auch was auf irische Verfasser zurückgeht. Das ist auf die Umgebung der seit dem 8. Jahrhundert „ausgewanderten" oder „geflohenen" Literaten zurückzuführen. Wie Meyer, S. 89, mitteilt, begann im 7. Jahrhundert in Irland eine Zeit der bewußten Pflege der heimischen Sprache. „So mag es sich erklären, daß von den Werken der großen irischen Gelehrten des 8. Jahrhunderts, zu denen Schüler aus ganz Europa strömten, so wenig auf uns gekommen ist. Ihre irischen Schriften sind meist verloren gegangen und lateinisch scheinen sie wenig geschrieben zu haben."

Von dem Schulbetrieb, der Menge der Schüler in den irischen Klöstern, schon des 7., gar des folgenden Jahrhunderts gibt Zimmer (in dem oben

wicklung zu verfolgen, die das irische Volksepos erlebte, welches mythologische Überlieferungen mit gewissen historischen Erinnerungen verwob. Es wirkt mit hinein in den britischen Heldensang von „König Arthur". Darin fließen dann keltische Traditionen mit

genannten Aufsatz, S. 34 ff.), zum Teil nach Bedas Zeugnissen, ein Bild. Im 8. Jahrhundert hat auch England Gelehrte! (Wichtig für die Entwicklung der Bildung dort wurde der in Tarsus geborene, in Athen gebildete, in Rom Mönch gewordene und dann von Papst Vitalian zum Erzbischof von Canterbury ernannte Theodor, † 690). Aber die Hauptschule dort, die zu Malmsbury, war durch den Iren Maelduf (Maeldun) gestiftet. Aldhelm († 709), der erste große englische Gelehrte, dem der Zustrom der „herdenartig sich drängenden Schüler" zu den irischen Schulen ein Gegenstand des Neides und Ärgers war, hatte den Unterricht Maeldufs genossen und war sein Nachfolger als Abt von Malmsbury. Alkuin († 804) hatte sich auch den „letzten Schliff der Gelehrsamkeit bei dem großen Colgu von Clonmacnois († 796) geholt" (Meyer S. 89). — Wer Detail kennen lernen will von der Gelehrsamkeit der Iren, insonderheit der in den Klosterschulen gepflegten, die durch Iren auf dem Kontinent gegründet wurden, muß die Studien von L. Traube verfolgen; ihn führte philologisches Interesse an den klassischen Autoren zu seinen Forschungen über diese Schulen und ihre etwa noch erhaltenen Abschriften. „Wer in den Tagen Karls des Kahlen Griechisch auf dem Kontinent kann — bezeugt Traube („O Roma nobilis", Abhandlgen der Bayr. Ak. 1891, phil.-hist. Cl., Bd. 19, S. 354) — ist ein Ire, oder, zuversichtlich: es ist ihm die Kenntnis durch einen Iren vermittelt." (In der genannten berühmten Abhandlung findet man eine Untersuchung über verschiedene „Dungale", besonders aber über „Sedulius Scottus". Hervorzuheben ist ferner eine Abhandlung „Perrona Scottorum", Sitzgsber. d. Bayr. Ak. 1900, S. 469 ff. [S. beide Stücke jetzt in L. Traube, Vorlesungen u. Abhandlungen, herausgeg. von F. Boll, 3. Bd. „Kleine Schriften", 1920]). — Eine Monographie über Sedulius bietet S. Hellmann in „Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philol. d. Mittelalters", herausgeg. von L. Traube I, 1 (1906), 197 Seiten. S. ist mit Eriugena zusammen der Hauptvertreter des gelehrten kontinentalen Irentums im 9. Jahrh. (lebte nach 848 etwa ein Jahrzehnt in Lüttich; wo und wann er — ein unsteter Wanderer, rastloser Arbeiter — gestorben, ist nicht bekannt). Hellmann warnt S. 99 ff. vor allzu hoher Schätzung der Bedeutung der Iren für die Wissenschaft (soll heißen: für die Erhaltung der klassischen Literatur — sie seien meist „theologisch interessiert gewesen"). Wie Traube zeigt, war Sedulius guter „Grieche". Daß Johannes Eriugena vortrefflich griechisch verstanden hat, beweist u. a. der Aufsatz von J. Dräseke, „Maximus Confessor und Johannes Skotus Erigena", in dieser Zeitschrift 1911, S. 20 ff. u. 204 ff. (Für ihn vgl. auch E. K. Rand, Johannes Skottus, Quellen usw., v. Traube, I, 2.)

normannischen und angelsächsischen zusammen, und von ihm ist die Umprägung des alten Bardensanges zu der höfischen Poesie des Mittelalters ganz wesentlich ausgegangen. Irland war in dieser Zeit auch reich an Liebes- und besonders an sinniger Naturpoesie, es hatte eher seine Troubadours als die Provence [1]). In dieser poetischen Literatur und in der neu einsetzenden Geschichtschreibung, Rechtsausbildung usw. waren freilich nicht mehr die Mönche oder sie doch nur noch zum Teil die Schöpfer und Verbreiter.

1) Für die irischen Sagen, ihren Charakter, ihre Hauptkreise s. K. Meyer, Kultur der Gegenw. a. a. O. S. 82 ff. Eine Skizze der Entwicklung der Arthursage und ihres Einflusses auf die Weltliteratur bei Zimmer, ebenda S. 11 ff.; dann besonders des Bardentums, S. 49 ff. Von den Barden als den Trägern des eigentlich volkstümlichen Gesanges — zur Harfe, dem spezifisch irischen Musikinstrument — zu unterscheiden sind die „filid", eine Umformung der alten Vaten zu offiziellen höfischen Gelegenheitsdichtern: ihnen lag die Fertigung von Gedichten zu jeder „Feier", Inthronisierung, Hochzeitsfest, Leichenschmaus usw. ob; sie mögen auch die Dichter der irischen Kirchenlieder sein. Z. verfolgt (wie das der Charakter des Sammelwerkes ja verlangt) alles bis in die Gegenwart. So auch die Entwicklung (Spaltung) der keltischen Sprachen. Spezielleres zum Teil bei K. Meyer u. L. Chr. Stern a. a. O., insonderheit über Ossian S. 99 ff. (Die berühmt gewordenen Epen J. Macphersons, 1738—1796, die unter jenem Namen als uralte gälische Überlieferung herausgegeben wurden, waren Eigenarbeit dieses Schotten, hatten aber einen Untergrund an wirklich alten, im Volk umlaufenden charakteristischen Sängen; Ossian, der Sohn Fingals, eines Königs von „Morven", soll im 3. Jahrhundert gelebt und gedichtet haben und mag auch eine wirkliche historische Person sein, doch sind die erhaltenen [etwa 100 sind gesammelt] Ossianballaden sprachlich höchstens zum Teil ins 12. Jahrhundert zu setzen [was ja wieder nicht ausschließt, daß noch wesentlich älteres Gut darin fortklingt]; „Ossian" ist wirklich der „Homer" aller Gälenstämme.) — Von hohem Interesse ist die irische (schottische, wallisische) Kunst. Vgl. M. Stokes, Early christian art in Ireland, 1894 (viele Abbildungen). Zwar in die Zeit vor 900 scheinen von größeren Bauten usw. kaum welche, aber auch weniges von dem zurückzureichen, was die Ziselier- usw. Kunst hervorgebracht. Aber von letzterer gibt es Zeichnungen, die bis ins 7. Jahrhundert zurückgehen. Ob man da als Vorbilder an Sachen zu denken hat, die der Handel brachte? Oder an Erinnerungen der Schreiber an draußen Geschautes? Oder auch an schon bodenständig gewordenes Kunsthandwerk? In Irland erbaut sind die Steinkreuze usw., sie haben eine spezifische Form und sehr eigenartige Skulpturen. Man sieht sich wieder an den Orient erinnert. Im einzelnen wage ich nicht mitzusprechen). Von großem Reize sind die far-

4.

Was ich vorgebracht habe, ist in knappsten Umrissen die alte Geschichte Irlands. Ein moderner englischer Dichter, Tennyson, sagt einmal: „Die Kelten (er meint die Iren) ... haben keine eigene Geschichte, die auch nur der Erwähnung wert wäre." Das ist die Unwissenheit der meisten heutigen, auch gebildeten Engländer über Irland, die ihnen solch gutes (schlafendes) Gewissen der Insel gegenüber in der Politik gibt. Es ist noch fast ein weiteres Jahrtausend, von dem ich zu berichten hätte. Aber ich will dem Schlusse entgegeneilen [1]). Was noch übrig bleibt, ist mindestens vom Ausgange des Mittelalters an wundersam monoton. Es ist die Geschichte großen Jammers, allmählichen, aber bewußten Zertretens einer alten reichen Kultur durch ein Volk, dem sie im Wege stand, das nicht glaubte selbst ganz werden zu können, wozu es berufen sei, als indem es ein anderes vernichte, es aussauge und im übrigen in den Winkel drücke. Denn das ist Englands Politik Irland gegenüber gewesen, seit Heinrich II. seinen Fuß auf die schöne Insel setzte. Die Iren sind keineswegs ohne Schuld an ihrem Niedergang. Ihre uralte politische Zersplitterung, die noch viel ärger geworden war als bei uns Deutschen im alten Reiche, hatte sie nie recht zum Bewußtsein davon kommen lassen, wie gefährdet sie seien, sobald

bigen Initialen und sonstigen Ausschmückungen (Umschläge) der Bücher. Vgl. „Vorkaroling. Miniaturen", herausgeg. v. E. Heinr. Zimmermann (Denkmäler deutscher Kunst III, 1) 1916, Text, S. 22 ff., Tafeln 160—220. Am spätesten entwickelte sich die Architektur. Was an alten Bauten erhalten ist, fällt auf durch seine Primitivität. Erst seit der Wikingerperiode beginnen die großen Steinbauten. Alte Zellen, Oratorien u. dgl. sind aus kleinen Steinen gefügte bienenkorbähnliche Hütten, ohne Fenster.

1) Pokorny gibt über das spätere Mittelalter und die Neuzeit verhältnismäßig eingehend Bescheid. Im übrigen verweise ich auf die in den ersten Anmerkungen genannten Schriften von Meffert, Chatterton Hill, Bonn u. a. Auf Spezialfragen gehe ich nicht mehr ein, da das kirchengeschichtliche Interesse Irlands seit etwa dem Jahre 1000 zurücktritt; Bonn schildert besonders und eingehend die Zersetzung der alten Volksverfassung durch die Engländer und die Formen bzw. Wirkungen der englischen Siedlungspolitik.

sie auf einen starken Feind stießen. Nachdem sie mit den Wikingern bzw. Normannen zusammengewachsen, d. h. sie nicht zu Normannen, sondern diese zu Iren geworden waren, scheinen sie an mögliche neue Gefahren kaum gedacht zu haben. Zuletzt wurde auch noch das Hochkönigtum, das letzte Einheitsband politischer Natur, in den Hader der vornehmen Familien hineingezogen. Im Jahre 1014 war die uralte Familie, der es nicht rechtlich, aber doch tatsächlich wie ein Erbe eigen geblieben war, in wüster Stammesfehde auf dem Schlachtfelde von Clontarf erloschen. Seither richteten immer neue Fürsten ihren Ehrgeiz auf diese höchste Würde. Einer der Bewerber um sie, Diarmaid (Dermot), König von Leinster, rief 1166 den König Heinrich II. von England um Hilfe an und nach dem Tode jenes ließ dann dieser sich 1171 zum Hochkönig ausrufen. Das bedeutete nicht sogleich eine wirkliche englische Vollherrschaft über die Insel, aber nach englischer Auffassung den Rechtstitel für diese. Und Heinrich ersah sich ein gefährliches Mittel für die Verwirklichung seiner Absichten. Noch immer war die Romanisierung der irischen Kirche nicht streng durchgeführt. Es war das erste, was Heinrich tat, daß er 1172 auf einer Synode (zu Cashel) die Umgestaltung der Insel zu einer römischen Kirchenprovinz mit Primas, Erzbischöfen und Bischöfen, auf deren Ernennung er selbst entscheidenden Einfluß hatte, beschließen ließ. Der Abt-Bischof von Armagh hat hier, wie es schon seit Jahrhunderten der Fall war, eine unrühmliche Rolle auf Grund der Patricklegende gespielt. Er wurde jetzt der Primas, aber Heinrich und seine Nachfolger sorgten, soweit sie konnten, daß Engländer nun die Bischofssitze erhielten. Verfolgt man die Maßnahmen der englischen Könige oder Regierung in den Jahrhunderten seither, so sind sie von wundersamer, fast möchte man sagen, instinktiver Konsequenz. Es ist der unbedingte Wille, die Insel auszubeuten, etwa wie man hernach die Kolonien, vorab Indien, bis heute hin nur ausgebeutet hat. Das Land wurde für „barbarisch" verschrien. Es wandelt uns ein Erschrecken an, wenn man liest, wie früh und unermüdlich England diesen Ruf, den es im Weltkriege über uns durch die Welt hin erschallen ließ, schon erhoben hat, um sich

einen moralischen Rechtstitel zu erschleichen. Dabei war und blieb das Land von mindestens so hoher Bildung erfüllt als England, das seinerseits aber alles tat, um es gerade auch an der Bildung zu schädigen: die einheimischen Bildungsstätten wurden nach Möglichkeit lahmgelegt, unterdrückt, aber nicht einmal die englischen Universitäten, etwa Oxford, durften die Iren besuchen. Die Insel war reich, das Land fruchtbar, Handwerk, Industrie, Handel standen hoch. Die Könige von England taten nichts zur Förderung dieser Verhältnisse, wohl aber zogen sie unter jedem möglich scheinenden Vorwande Geld aus dem Lande heraus. Immer noch galt in Irland das alte Volksrecht, wonach es eigentlich nur Gemeinbesitz an Land gab. In England war das anders. Da galt schon früh der Privatbesitz. Immer noch bestand in Irland die Clanverfassung und Fürstenwahl zu Recht. In England galt das feste, sich gerade zu Ende des Mittelalters scharf ausbildende, selbst durch das Parlament unwesentlich beschränkte Königsrecht, ruhend auf der Erbfolge. Die Könige von England deuteten einfach und ohne weiteres ihr Recht in Irland nach englischen Maßstäben, wobei aber nicht ausgeschlossen war, daß sie sich auch der irischen Ideen entsannen, sobald diese im Momente für sie nützlicher waren. Sie suchten der Insel dadurch Herren zu werden, daß sie rein englische Bezirke schufen. Sie lockten jedwede Art von Abenteurern durch Landversprechungen u. a. zur Einwanderung in das Land: den englischen Baronen wurden Rechtstitel aller Art auf Land und Leute, Privilegien maßlosen Umfanges verliehen, um so einen festen Stand von englischen Herren in Irland zu schaffen. Lange Zeit ergab sich, daß diese Engländer sich unter der Hand bald selbst in Irländer verwandelten; es lebte sich gut im Lande, und es war auszukommen mit den Iren, wenn man sich nur irgendwie freundlich zu ihnen stellte. Immer wieder kam es zu Aufständen in dem gequälten, mißhandelten Volke, und die Anglo-Iren, die zu Besitz gekommen, standen da vielfach mit zu den Iren statt zu den englischen Königen, die ihrerseits oft in Kompromisse willigen mußten, aber nie ein Titelchen so oder so einmal erworbener „Rechte“ ehrlich fahren ließen. Das schwerste Verhängnis für

Irland ist das protestantische England geworden. Denn England gewann durch die Reformation religiöse Vorwände und Scheinrechte zur Unterdrückung des Landes nicht nur, nein zur vollen Entrechtung der Bevölkerung, zur Verweisung desselben aus möglichst allem Besitz, zeitweilig zur Fortschaffung der ganzen Einwohnerschaft aus einem guten Landstrich, um diesen mit englischen Kolonisten besetzen zu können. Ja es ist mehr als einmal zur fast vollen Ausmordung von Städten und ganzen Bezirken gekommen, nur um, wie es dann in protestantischer Zeit, leider! geheißen hat, dem „Volke Gottes", d. i. eben den Engländern, den Sieg und die Herrschaft zu sichern. Und dabei doch immer gleichzeitig alle möglichen Maßnahmen, das eigentliche England, selbst auf Kosten des protestantischen Teils der Insel, gar auf Kosten des immer katholisch verbliebenen Hauptteils derselben, zu bereichern, der Insel den Handel abzuschneiden! Auch dem bettelarm gewordenen Volke hat England bis heute jahraus jahrein dann noch durch Übersteuerung Millionen über Millionen zu entziehen gewußt. Ich kann und will nicht der ganzen Länge der Entwicklung des irischen Elends nachgehen. Es gibt auch mal Strecken von Ruhe und von Erholung für das Land. Dann regt sich immer wieder der alte Unabhängigkeitssinn, das nie zu unterdrückende Nationalbewußtsein, zugleich auch immer wieder das geistige Interesse. Auch in protestantischer Zeit hat es noch manchen berühmten irischen Gelehrten gegeben, aber kaum mehr im Lande selbst: es sind fast immer Auswanderer [1]). Von bestimmter Zeit an wurde das englische Recht

1) Die Industrie und den Handel Irlands zerstörte England seit dem 15. Jahrhundert mit einer Brutalität, die man genial nennen möchte; es schonte dabei auch die in Irland seßhaft gewordenen eigenen Landsleute nicht. Ganz ebenso, bemerkt Pokorny, S. 72, wandte es sich gegen die geistige Kultur der Insel. „Keine Druckerpresse durfte den irischen Kelten zugänglich gemacht werden, so daß fast durch 200 Jahre (1500—1700), in einem Zeitalter, da in ganz Europa die neue Erfindung den Völkern ungeahnte Bildungsmöglichkeiten erschloß, die Irländer ausschließlich auf Handschriftenliteratur angewiesen waren! Diese Handschriften aber wurden von den Engländern, wo sie ihrer habhaft werden konnten, mit wahrer Wut vernichtet, damit niemand mehr auch nur das geringste von seinen Vor-

auf Irland mit übertragen. Später, 1801, ist dann Irland einfach einbezogen in England. Das gab den Iren Anteil am englischen Parlament. Aber in England gab es und gibt es eine Staatskirche. Diese war schon zuvor zur Staatskirche von Irland erklärt, und nun durften nur Protestanten, keine Katholiken, für das englische Parlament gewählt werden! Es war ein Hohn auf das wirkliche Irland, wenn England ihm die Rechte seiner eigenen Staatsbürger verlieh. Es ist für uns Evangelische tief schmerzlich, daß Oliver Cromwell, gewiß kein geringer Mann, selbst kein unedler Mann, ja als Privatmann ein zweifellos ehrlich frommer, bibelfester Puritaner, wie kaum ein anderer Irland mißhandelt hat. Am 14. August 1649 landete Cromwell, der vom Parlament zum Vizekönig von Irland ernannt war, mit einem Heere seiner fanatischen Glaubensgenossen in Dublin. Im Verfolg seiner Maßnahmen, ja auf seinen persönlichen Befehl, wurden allein in Drogheda 4000 Männer, viele Frauen und

---

fahren wissen könne. Heimische Erziehung wurde den irischen Kelten nicht gegönnt, ihre Gelehrten wurden wie schwere Verbrecher verfolgt, eingekerkert und hingerichtet, kein Irländer durfte eine öffentliche Schule eröffnen oder seine Kinder zur Erziehung ins Ausland schicken." Es sind doch viele Iren ins Ausland entkommen. Pokorny nennt die Namen gelehrter Iren der Zeit, Lukas Wadding in Rom, Michael O'Clery in Löwen, „wohl der fruchtbarste irische Gelehrte überhaupt: von ihm eine sorgfältige annalistische Darstellung der Geschichte Irlands von der ältesten Zeit bis 1616". Unter den in Irland heimischen Engländern sind einige mit für die Geschichte des Landes interessiert gewesen. So James Usher (Usserius), dem die kirchengeschichtlichen Altertümer am Herzen lagen. Im Jahre 1591 wurde in Dublin das Trinity College, die erste „Universität" Irlands gegründet, aber sie war ausschließlich den dort ansässigen protestantischen Engländern zugänglich. Wenn man von der systematischen Vernichtung der alten irischen Handschriften erfährt, so wundert man sich nicht, daß die erhaltene Zahl keine allzu große ist. Zimmer teilt bei Hinneberg, S. 9f mit, daß in kontinentalen Bibliotheken, abgesehen von der Vatikana und von der Pariser Bibliothèque nationale, sich nur 117 „Handschriften, Fragmente und Blätter" mit irischem Duktus (er bildete sich im 5. und 6. Jahrhundert heraus), also aus der Zeit bis etwa 1100 (vgl. S. 40 Anm), vorfinden. Darunter nur noch eine von den 30, die aus der Zeit vor Moengal für St. Gallen (aus einem dort erhaltenen Katalog) bekannt sind. Hat British Museum keine irischen Handschriften?!

Kinder durch seine Soldateska auf einmal „hingerichtet", d. h. hingeschlachtet. In Wexford verfuhr er ebenso. Das war der Geist des Alten Testaments, der in diesem Manne lebte und ihm Englands Feinde zu Feinden des „Israels Gottes", die nicht geschont werden dürften, die auszurotten seien, machten. In den Kämpfen zwischen 1641 und 1652 sind 600000 Iren, mehr als ein Drittel der Bevölkerung, umgebracht oder durch Hunger und Krankheit umgekommen [1]). Und Ähnliches ist in früherer und späterer Zeit noch mehr als einmal geschehen. Im Jahre 1798 war wieder mal ein Aufstand der Iren ausgebrochen. Gewiß, die Iren haben auch „Greuel" begangen. Aber England antwortete durch ungeheuere Massen von Hinrichtungen, wahllos, planlos. Die englischen Truppen begingen, wie ihr eigener Kommandant Abercromby schaudernd nach London meldete (er wurde dafür abgesetzt): „alle Verbrechen, die Kalmüken und Kosaken begehen könnten". Sein Nachfolger Lake, der „Henker Irlands", verwüstete das Land, soweit er konnte. Der englische Historiker Bryce hat von der Art der Unterdrückung des damaligen Aufstandes geschrieben, daß ihre furchtbare Grausamkeit alles übertreffe, wovon die Weltgeschichte zu erzählen wisse.

Die letzte und schwerste Katastrophe für Irland kam 1847. Im vorhergehenden Jahre war Hungersnot ausgebrochen. Es ist eine besondere Sache mit den irischen Hungersnöten, von denen wir in dem letzten Jahrhundert öfter hören. Sie rühren daher, daß fast alles gute, fruchtbare Land englischen Lords gehört, die bei

1) Dem Aufstand der Iren 1641 und seinen furchtbaren Folgen für das Volk gilt das ganze „vierte Buch" bei Bonn (II, S. 3—164). Es ist schwer, die Einzelvorgänge richtig zu bewerten; die Quellen sind vielfach durch parteiische Berichterstattung, national und konfessionell einseitig gefärbte Schilderung der Ereignisse getrübt. Bonn versucht „kritisch" ruhig alles zu erfassen, gerade dabei sieht man, wie entsetzlich es unter Cromwell bzw. in der Zeit der „Republik" in Irland zugegangen sein muß. (Das neueste Werk ist H. Holloway, The Reformation in Ireland, London, Soc. for Promoting Christ. Knowledge, 1919, es führt nur bis in die Zeit Elisabeths; das Volk als solches hat jeder Form der Reformation sich verschlossen, doch trifft man mit der Zeit irisierte Engländer und Schotten unter den Protestanten des Landes.)

irgendeiner Gelegenheit mit den Gütern der vornehmen irischen, der ehemaligen Fürstenfamilien, oder auch mit altem Kirchengut usw. belehnt worden. Diese haben daraus weite Parks und Jagdgründe gemacht. Daneben unterhalten sie Pächter, denen sie gegen hohe, ja unerschwingliche Abgaben die Teile ihres Besitzes zur Bewirtschaftung überlassen, die überschießen. Interesse an guter Wirtschaft haben diese Pächter nicht. Dem irischen Volke selbst gehörte schließlich nur noch etwa ein Viertel seines Landes, der schlechteste Boden, und der wird fast bloß zum Kartoffelbau genutzt. Der englische Lord, der Genießer des irischen Bodens, lebt nur zeitweise im Jahre dort auf seinem Edelsitz, meistens zur Jagd, sonst am liebsten in London, er sieht nicht gern die Armut der Bevölkerung, der sein Volk, er selbst mit, das Brot genommen. Trotz aller Armut zieht England die (relativ) höchsten Steuern aus Irland [1]). Und es nahm aus ihm bis an den Weltkrieg heran gern und am zahlreichsten seine Söldner. Natürlich haben sich in der Knechtschaft auch knechtische Züge, Momente der Roheit und Gemeinheit im irischen Volke ausgebildet. Der Ire der Neuzeit ist trunkfällig, faul, maßlos im Hasse, hinterhaltig und geheimbündlerisch. Die Jahre 1846 und 1847 waren ziemlich in ganz Europa Jahre des Mißwachses, in Irland gab es einen Aufstand, nicht am wenigsten deswegen, weil England alles, was noch gewachsen war, wegtransportieren ließ ins eigene Land. In der bis 1849 fortdauernden Hungersnot sind über eine Million Menschen in Irland umgekommen. England aber führte trotzdem fast eine Million Zentner Weizen und 1½ Millionen Stück Vieh aus! Und für den Aufstand, den es mit äußerster Härte unter-

1) Seit 1890, bzw. 1903 sind gesetzgeberische Maßnahmen vom englischen Parlament getroffen, die den Iren selbst wieder in höherem Maße zu eigenem Landbesitz verhelfen sollen und auch Erfolg gehabt haben. Dennoch darf man noch nicht im Präteritum von den berührten schreienden Übelständen sprechen. Ein Spezialwerk, das über das Elend in Irland (auch durch Abbildung einer der unbeschreiblich jämmerlichen Hütten der Arbeiter auf den Gütern) ebenso genau unterrichtet wie über das, was bisher zur Besserung geschehen, ist H. Martens, Die Agrarreform in Irland, ihre Ursachen, ihre Durchführung u. ihre Wirkungen, 1915 (Heft 177 der Staats- u. sozialwissensch. Forschgn, herausgeg. von G. Schmoller u. M. Sering; 282 S.).

drückte, strafte England die Insel noch eigens durch Gesetze, die ihr den Rest ihres Handels kosteten.

Von da ab war die Auswanderung aus Irland nicht mehr zu bannen [1]). Amerika, das Land der Freiheit und „unbegrenzten Möglichkeiten", hat Millionen Iren seither aufgenommen. Im Jahre 1841 hatte Irland noch stark 8 Millionen Einwohner, 1851 nur noch 6½, 1911 gar nur 4½. Dabei ist die irische Rasse in sich selbst sehr fruchtbar, auch heute noch kinderreich.

Trotz allem ist das 19. Jahrhundert eine Zeit neuer Hoffnung für Irland geworden. Seit 1829 die Katholiken in England die vollen Staatsbürgerrechte erhalten haben, konnten auch irische Katholiken im Parlament erscheinen. Leider hat der irische Klerus seinem Volke nicht mehr geistig vorangeleuchtet wie ehedem. Er ist mit ein Opfer der Verknechtung und Verarmung geworden, und in ihm hat sich der alte Mönchsgeist in übler Form fortgesetzt und ausgestaltet. Der Priesterstand hat meist auf Bildung verzichtet und ist nur noch asketisch, religiös fanatisch, durch und durch allem, was er „Lust" nennt, im Volke feindlich [2]). Im Parlament hat Irland seit 1829 immer Vertreter

1) Sir Robert Peel stellte seine „Reformgesetzgebung" 1847 und 1848 eigens darauf ein, daß möglichst viele irische Besitzer und Bauern auswandern möchten und neue englische Farmer das Land erwerben könnten. Die „Times" meinten damals, der Tag sei nahe, wo der keltische Bauer „in Connemara so selten wäre, wie die Rothaut an den Küsten von Manhattan" (Bonn II, S. 299).

2) Im Jahre 1778 stellte die englische Regierung dem irischen katholischen Klerus einen Staatszuschuß für ein in Irland selbst zu gründendes Priesterseminar zur Verfügung; es wurde 1795 in Maynooth (nahe bei Dublin) errichtet und ist noch heute die katholisch-theologische Lehranstalt des Landes. Aber England verfolgte dabei den Zweck, den irischen Klerus geistig zu anglisieren und erreichte das zwar nicht politisch, wohl aber in gewissem Maße national, nämlich dadurch, daß in Maynooth die englische Sprache allein gestattet war. Der literarisch englisch gebildete Klerus ist der Erhaltung des irischen Idioms fortab lange nur hinderlich gewesen, er wurde zu gleichgültig, um sich seiner Muttersprache im Verkehr zu bedienen. Das wirkte verheerend. Zimmer (bei Hinneberg S. 23) teilt mit, daß 1801 von 5 200 000 Bewohnern des Landes noch 4 000 000 irisch verstanden und die Hälfte davon irische Monoglotten waren. 1891 gab es nur noch 38 197

gehabt, die kühn und verschlagen genug waren, um der Regierung Schwierigkeiten schwerster Art zu bereiten. Im Lande selbst bildeten sich Organisationen, zunächst der Bund der Fenier, die sich vor allem gegen die Aussaugung durch die Gutsherren richteten. Sie haben sich zum Teil sehr gefürchtet gemacht. Man kann es begreifen, daß der vorhin schon einmal genannte Tennyson auch schreibt: „Irland ist eine schreckliche Insel. Könnte nicht jemand dieses entsetzliche Land mit Dynamit in die Luft sprengen und stückweise davontragen — recht weit fort?" Allmählich hat man auch in England begonnen einzusehen, daß es ohne neue Methoden der Behandlung des Landes nicht mehr gehe. Ja unmittelbar vor dem Kriege war es so weit gekommen, daß der Insel die sog. Homerule, die „Eigenregierung", besonders ein Eigenparlament, in Aussicht gestellt, ja sogar gesetzlich zugesprochen wurde. Aber die liberale Regierung hat Anstand genommen im Kriege das Gesetz auszuführen. Drohten und drohen für diesen Fall doch die englischen Teile der Insel, d. h. jene Provinzen, die seit Cromwells schrecklichen Gewaltmaßregeln, seiner Ausräumung des Landes zugunsten neu angesetzter schottischer Puritaner, Iren nur noch in geringer Zahl zu Einwohnern haben, drohen nun doch diese Teile, speziell die Provinz Ulster, den berüchtigten Carson an der Spitze, mit Revolution. Im Jahre 1916 haben die wirklichen Iren abermals einen Putsch in Dublin gemacht. Seither versucht es England mal wieder mit Hinrichtungen und bloßer Gewalt. Die Iren trauen englischen Versprechungen nicht mehr. Neben der Peitsche, die es schwang und immer wieder

---

solcher Monoglotten und 650 000 Personen, die Irisch neben Englisch als ihre Umgangssprache angaben, nebenher mehr als 4 000 000 englischen Monoglotten. Seit 1876 ist durch die Society for the preservation of the Irish language as a spoken language die Gegenbewegung in Gang gebracht. Die Gaelic League hat (seit 1893) sich vollends der Wiederbelebung der Nationalsprache angenommen. — Über den Geist des modernen irischen Klerus s. Polorny S. 152 f. (Neuerdings scheint der Klerus doch regeres Interesse an der Wiederbelebung der irischen Sprache zu nehmen; Meffert, S. 94). Es hat übrigens auch unter den Protestanten Irlands eine Reihe sehr treuer Patrioten gegeben! Parnell war Protestant, auch Casement (bis kurz vor seinem Tode).

allein niedersausen ließ, sobald es konnte, hat England unter Umständen den Iren auch „Zuckerbrot" gezeigt — wohlgemerkt gezeigt, um das wieder wegzunehmen, wenn es sich wieder sicher fühlte. Es gibt eine Rede der Iren, die lautet: „Vor dreierlei hütet sich ein Mann: vor den Hufen des Pferdes, den Hörnern des Stiers, dem Lächeln des Engländers". Man will in Irland jetzt nicht mehr bloß Homerule. Nein „Los von England", so lautet heute der Ruf. Die neueste Organisation der Iren nennt sich Sinn fein, d. i. „Wir selbst", das ist eine klare Parole [1]). Wir Deutschen dürfen ihrer mit innerer Teilnahme gedenken. Denn ich hoffe, daß, was ich über Irlands alte reiche Geschichte berichtet habe, alle überzeugt, daß sein Volk der Freiheit wert ist. Es wird sich gewiß auf alle seine guten Traditionen zurückbesinnen, wenn es erst wieder sich selbst gehört.

---

1) Für die letzten Entwicklungen s. noch W. Dibelius, „Neue irische Probleme", Preuß. Jahrbücher 1906, Bd. 126, S. 463 ff. Insonderheit für die Zeit des Krieges: von demselben „Englands irisches Problem", Zeitschr. f. Politik, herausgeg. von R. Schmidt u. A. Grabowsky, 8. Bd. 1915, S. 88 ff.; F. Brie, Der irische Aufstand 1916, Berlin 1917; Sir Roger Casement. Ein irischer Märtyrer. Mit Vorwort von Th. Schiemann, Berlin 1916; auch das Buch von Chatterton-Hill. Die Köln. Volkszeitung, 1917, N. 917 brachte aus dem Londoner Reedereiblatte „Fair Play" den folgenden Satz: „Wenn der Staatssekretär für Irland, Duke, nicht mehr weiß, wie er die 200000 Sinnfeiner zur Ruhe bringen kann, dann soll er sich türkischer Mittel bedienen". Das ist der alte Engländergeist! — Die Entwicklung nach Ende des Weltkrieges wird beleuchtet durch Pokornys Aufsatz „Das neue Irland", Deutsche Politik, Wochenschrift, 5. Jahrg. 1920, Heft 34. Im Namen der Deutsch-irischen Gesellschaft (in Berlin) gibt oder gab Chatterton-Hill die Zeitschrift „Irische Blätter" heraus (1. Jahrg. 1917; der folgende, von 1918, war der letzte mir zu Gesicht gekommene), die helfen soll, die Unkenntnis über Irland bei uns zu überwinden.

2.

Prof. Dr. Hugo Koch
in München

Irenäus über den Vorzug der römischen Kirche

Die von der römischen Kirche handelnde Stelle bei Irenäus adv. haer. III, 3, 1 wurde von jeher eifrig erörtert und verschieden gedeutet. Auch auf katholischer Seite ist man sich wohl über die Bezeugung eines Primates, aber nicht über Inhalt und Tragweite dieses Primates einig. Es gibt in der Bewertung der Worte des Kirchenvaters verschiedene Schattierungen, von der minimalistischen Deutung des verstorbenen Kirchenhistorikers Funk (Kirchengesch. Abhh. und Unterss. I, 12—23) bis zur maximalistischen Ausbeutung durch katholische Dogmatiker, namentlich aus dem Jesuitenorden. Diesen hat sich nun neuestens der Bonner Dogmatiker Gerhard Esser in einer längeren Abhandlung im Katholik 1917 I, 289—315 und II, 16—34 angeschlossen, indem er den Grundsatz „Römisch ist katholisch" und indirekt die Unfehlbarkeit der römischen Kirche bei Irenäus bezeugt findet. Da Esser mit dem Aufwand eines historischen und philologischen Rüstzeuges arbeitet, wie es nicht jedem Dogmatiker zur Verfügung steht, wird das Ergebnis seiner Untersuchung, wie das seiner Studien über die altchristliche Bußfrage, auf katholischer Seite wahrscheinlich als endgültige Lösung einer geschichtlichen

Streitfrage gefeiert werden, und bei der auf protestantischer Seite da und dort Platz greifenden Nachsicht und Kritikmüdigkeit scheint es nicht ganz ausgeschlossen, daß Essers Ausführungen auch dort Eindruck machen könnten. In Wirklichkeit ist freilich seine Auffassung eine völlige Mißdeutung irenäischer Gedanken, und seine Darlegungen zeigen nur, wie bei einem katholischen Dogmatiker eben die Dogmatik am Steuer sitzt und die Fahrtrichtung bestimmt. Esser steckt denn auch gleich zu Beginn der Fahrt die dogmatische Flagge auf, indem er die vatikanische Constitutio dogmatica de ecclesia Christi Kap. 2 anführt und bemerkt, daß das vatikanische Konzil durch Aufnahme der Irenäusstelle die Erklärung bestätigt habe, die die katholischen Theologen ihr stets gegeben hätten (I, 290 ff.).

Trotzdem ist Essers Aufsatz keineswegs wertlos. Einmal berücksichtigt er so ziemlich alle Erklärungen und Textverbesserungsvorschläge, die in den letzten Jahrzehnten vorgetragen wurden. Sodann ist seine Übersetzung des Hauptsatzes Ad hanc enim ecclesiam etc. nach der rein sprachlichen Seite so gut und überzeugend, daß man ihr nur rundweg zustimmen kann. Um so nachdrücklicher muß aber gegen die Art und Weise Widerspruch erhoben werden, wie Esser das philologische Ergebnis in seinem dialektischen Schmelztiegel umgießt, bis es seinen Bedürfnissen und Wünschen entspricht. Es ist ähnlich wie bei der Frage nach der Stellung Cyprians zum römischen Primate, wo auch manche Theologen meine auf philologisch-exegetischem Wege gewonnene Erklärung einiger Cyprianstellen zugegeben haben, aber nur um auf Grund weiterer „Erwägungen" doch den liebgewordenen Sinn wieder hineinzubringen.

In folgenden Punkten stimme ich mit Esser vollständig überein [1]):

---

1) Die Stelle adv. haer. III, 3, 1 (Harvey) lautet: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo (al. Paulo et Petro) Romae fundatae et constitutae ecclesiae eam, quam habet ab apostolis, traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos

1. der Text ist in Ordnung und darf nicht geändert werden,

2. convenire bedeutet „übereinstimmen" (nicht „zusammenkommen"),

3. omnem ecclesiam heißt „jede Kirche" (nicht „die ganze Kirche") und Irenäus hat nicht bloß die sog. apostolischen Kirchen, sondern alle Bischofskirchen im Auge,

4. in qua bezieht sich auf omnem ecclesiam (nicht auf die römische Kirche) und ab his qui sunt undique deckt sich ebenso mit in qua (bzw. omnem ecclesiam) wie vorher das hoc est eos qui sunt undique fideles,

5. semper ist die Übersetzung von *ἀεί* (nicht von *δήποτε* oder etwas Ähnlichem).

Von diesen Feststellungen möchte man nur wünschen, daß sie nie wieder bestritten würden. Zu diesen Punkten kommt aber noch der weitere und entscheidende, bei dem Esser versagt: necesse est drückt keinerlei moralische, sondern nur eine natürliche oder richtiger eine logische Notwendigkeit aus, und folgerichtig bildet die römische Kirche oder vielmehr die in der römischen Kirche vorliegende apostolische Überlieferung nicht den Maßstab, sondern nur einen, der Einfachheit halber — als „compendium" würde Cyprian sagen — gewählten Maßstab, und zwar nicht einen Maßstab, nach dem sich die anderen Bischofskirchen zu richten hätten oder an dem sie gemessen und gewertet werden müßten, sondern einen Maßstab lediglich zur Erkenntnis, daß die von Irenäus bekämpften Gnostiker von der apostolischen Überlieferung abgewichen seien. Das ist der springende Punkt der irenäischen Auseinandersetzung — darum auch der Punkt, bei dem Esser den Hebel ansetzt, um sie dahin zu zwingen, wo er sie haben will, und das necesse est in ein oportet umzudeuten. Dabei verwickelt er sich aber in

---

indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo vel per sibiplacentiam malam, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (al. potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio.

einen solchen Selbstwiderspruch — ähnlich wie in seiner Lösung der altchristlichen Bußfrage, wie ich anderwärts zeige —, daß die Ausbiegung des Gedankens in einen dem Irenäus fremden Sinn mit Händen zu greifen ist. Im Zwange des necesse est und des ganzen Gedankenganges gibt nämlich Esser selber zu: „Irenäus hebt zunächst die notwendige Tatsächlichkeit hervor. Um zu beweisen, daß die alleinige Anführung der Tradition der römischen Kirche genügt, betont er, daß in der Anführung dieser Tradition die Tradition der ganzen Kirche gegeben ist, weil jede Kirche mit ihr notwendig übereinstimmt" (I, 312). Da aber das necesse est doch in dem entscheidenden Satze ad hanc enim etc. steht, so fragt man sich vergebens, was denn Irenäus außer dem, was er „zunächst" sagt, noch sagen sollte und wo noch ein Weiteres gesagt sein sollte. So verrät Esser durch das von ihm selber gesperrte „zunächst", daß nur er selber mit dem, was Irenäus sagt — überhaupt nur sagt — nicht zufrieden ist und daß das Weitere nicht mehr den Gedanken des Kirchenvaters, sondern den Wünschen seines Interpreten entspricht.

Esser erklärt nämlich: „Ich möchte wissen, wie eine notwendige Übereinstimmung in geistig moralischen Dingen zwischen geistig moralischen Personen oder Gemeinschaften anders hergestellt werden kann als durch ein moralisches Verhältnis. Von einer naturnotwendigen Übereinstimmung könnte man nur dann sprechen, wenn man eine natürliche oder übernatürliche Kraft annimmt, die in allen Personen bzw. allen Gemeinschaften mit gleich unfehlbarer Sicherheit und gleich unfehlbarem Erfolg wirkt" (I, 311). Allein Irenäus spricht gar nicht von einer Übereinstimmung, die erst hergestellt werden soll, sondern von einer Übereinstimmung, die nach den Gesetzen der Logik von selber vorhanden ist. Das ist nämlich, wie bereits bemerkt wurde, der Sinn von necesse est, und es war von Harnack und Funk nicht ganz glücklich, von einem natürlichen oder naturnotwendigen Muß zu reden. Esser selber schreibt (II, 18) von den Wendungen „necesse est", „necessitas est", „necessario" bei Irenäus: „Überall drücken sie eine wahre Notwendigkeit aus, sei es jene, die aus dem Wesen einer Sache, oder aus der notwendigen Be-

ziehung zwischen Ursache und Folge, Mittel und Ziel sich ergibt, sei es jene logische Notwendigkeit, die aus den logischen, oder jene moralische Notwendigkeit, die aus moralischen Gesetzen folgt." Hier berücksichtigt also auch er eine logische Notwendigkeit, setzt ihr aber sofort die moralische Notwendigkeit gleich, ohne zu bedenken, daß bei einem moralischen Muß das Ergebnis nie so sicher ist, wie bei den Gesetzen der Natur und der Logik. Ohne unbedingte Sicherheit des Ergebnisses verliert aber die Argumentation des Irenäus alle Beweiskraft und allen Sinn. Denn nur wenn auch wirklich und tatsächlich — nicht bloß auf Grund einer ethischen Forderung — alle Kirchen mit der römischen übereinstimmen, kann man den Glauben der römischen Kirche für den der Gesamtkirche nehmen. Also müßte auch hier eine Kraft wirksam sein, die alle Kirchen zur tatsächlichen Übereinstimmung mit der römischen zwänge.

Wie Esser beständig die logische und die ethische Notwendigkeit durcheinander bringt, zeigt auch sein Satzgefüge II, 19: „Für Irenäus ist das necesse est der Ausdruck für ein innerlich Notwendiges, der praktische Ausdruck für die Einheit der Kirche im Glauben. Wie aus dem Wesen der Familie notwendige Folgerungen und Gesetze mit innerer Verpflichtungskraft für die Glieder derselben fließen, so auch aus dem Wesen der von Christus auf die Apostel gegründeten Kirche". Es bleibt aber dabei, daß necesse est nie wie oportet eine moralische, sondern nur eine natürliche oder eine logische Notwendigkeit ausdrückt. Unbegreiflich, wie Esser (I, 312) das „praeterquam oportet colligunt" im selben Paragraphen zu seinen Gunsten anführen kann: hier ist allerdings von einer ethischen Verfehlung die Rede, die aber nur zeigt, daß das oportet praktisch nicht immer verwirklicht wird, während das necesse est im Sinn des Irenäus keine Ausnahme zuläßt.

Die logische Notwendigkeit der Übereinstimmung jeder Bischofskirche mit der römischen Kirche entspringt daraus, daß sich dort wie hier dieselbe apostolische Überlieferung vorfindet. Darum braucht Irenäus nicht omnium ecclesiarum enumerare successiones, sondern kann sich mit der römischen Bischofsliste und

der in Rom vorliegenden Tradition begnügen [1]). Die Übereinstimmung aller Kirchen mit der römischen entsteht nicht etwa dadurch, daß sich die Kirchen immerfort nach der römischen richten, sondern dadurch, daß sich in allen Kirchen von den Aposteln her die richtige Glaubensüberlieferung fortpflanzt. Alle katholischen Bischofskirchen sind kraft der bischöflichen Sukzession sichere Hüterinnen und Bewahrerinnen des Glaubens. Das sagt Irenäus mit so unzweideutigen Worten, daß daran alle gegenteiligen Bemühungen Essers scheitern. Esser kommt auf die Stellen selber zu sprechen, freilich in dem Zusammenhang, wo er nachweist, daß Irenäus nicht bloß an die eigentlichen Apostelkirchen, sondern an sämtliche Bischofskirchen denkt.

So sagt Irenäus I, 3 (Mass. 10, 2), nachdem er den von den Aposteln und ihren Schülern überkommenen Glauben angeführt hat: „Diese Botschaft und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wie sie ihn empfangen hat, obwohl sie, wie gesagt, über die ganze Welt zerstreut ist, sorgfältig, als ob sie in einem Hause wohnte, glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein und dasselbe Herz hätte, und verkündet und überliefert das so einstimmig, als ob sie nur einen Mund hätte. Und wenngleich es auf der Welt verschiedene Sprachen gibt, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Die in Germanien gegründeten Kirchen glauben und überliefern nicht anders als die in

1) Wie schon bemerkt wurde, ist Esser mit Recht der Anschauung, daß Irenäus nicht bloß die von Aposteln oder Apostelschülern gegründeten Kirchen im Auge hat, sondern alle Bischofskirchen, da sie alle kraft der bischöflichen Sukzession als „apostolisch" betrachtet werden, wie Tertullian de praescr. 32 auseinandersetzt: Ad hanc itaque formam provocabuntur (sc. haeretici) ab illis ecclesiis, quae licet nullum ex apostolis vel apostolicis auctorem suum proferant, quae denique cottidie instituuntur, tamen in eadem fide conspirantes non minus apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae. Um so unbegründeter ist seine Entrüstung über Harnacks Zweifel, ob Irenäus wirklich imstande gewesen wäre, für alle Kirchen ähnliche Listen mitzuteilen wie für die römische (II, 17). Glaubt denn Esser wirklich, daß Irenäus nicht in Verlegenheit gekommen wäre, wenn man ihn beim Wort genommen und die Bischofsreihen sämtlicher Kirchen seiner Zeit von ihm verlangt hätte?

Spanien oder bei den Kelten, die im Orient oder in Ägypten, die in Libyen oder in der Mitte der Welt. So wie Gottes Sonne in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so bringt auch die Botschaft der Wahrheit überallhin und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen." Wie man sieht, beruht die Glaubenseinheit der Kirchen nicht im Anschluß aller an eine, sondern auf der Einheit der Quelle (der apostolischen Verkündigung) und der δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή. Nicht nach Rom brauchen die Kirchen zu schauen, vielmehr leuchtet allen Kirchen dieselbe Sonne, die auch in Rom scheint.

III, 2, 2 heißt es: traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur — in den Presbyterfukzessionen liegt also das Geheimnis der Traditionsbewahrung. Und in III, 3, 1 sagt Irenäus, unmittelbar vor seinen berühmten Sätzen: traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam in omni ecclesia adest per(re?)spicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus adnumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos ... Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus eos volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes; quibus emendate agentibus fieret magna utilitas, lapsis autem summa calamitas. In jeder Kirche kann man also die apostolische Überlieferung einsehen, weil jede Kirche eine auf die Apostel zurückreichende bischöfliche Sukzession hat, durch die sich die Überlieferung vollkommen und untadelig, ohne Abfall, fortgepflanzt hat. Die Quelle, aus der allen Kirchen die Wahrheit zugeflossen ist, ist die apostolische Verkündigung, die Kanäle sind die Bischofssukzessionen. Die Kirchen brauchen ihr Wasser nicht von Rom zu beziehen und nicht am römischen Kanal zu prüfen, da sie es ja aus derselben Quelle empfangen haben wie Rom, und alle Bischofskanäle es ungetrübt weiterleiten [1]).

1) Vgl. noch IV, 53, 2 (Maff. 33, 8): Agnitio vera est apostolorum doctrina et antiquus ecclesiae status in universo mundo et character corporis

Wenn nun Irenäus in unmittelbarem Fortgange sagt, er brauche nicht die Sukzessionen aller Kirchen aufzuzählen, es genüge zur Widerlegung der Irrlehrer die römische Sukzessionsliste und Erblehre anzuführen, da mit der römischen Kirche notwendig jede Kirche übereinstimme, in qua semper conservata est ea quae est ab apostolis traditio, so läßt auch dieser Gedankengang die bischöfliche Sukzession der Kirchen (nicht etwa eine Orientierung an der römischen Lehre) als Garantie für die Bewahrung des Glaubens erkennen und der Relativsatz in qua etc. kann nicht bedeuten „wenn, sofern", sondern nur: da in ihr, da in jeder Kirche, von den Gläubigen auf dem weiten Erdenrund — die Summierung der einzelnen Kirchen (omnis ecclesia) ergibt die eos qui sunt undique fideles — stets die apostolische Überlieferung bewahrt worden ist, wie in Rom. Alle Kirchen führen kraft der bischöflichen Sukzession dieselbe Größe mit sich, die apostolische Überlieferung; also muß notwendigerweise jede Kirche mit jeder anderen, und jede Kirche mit Rom übereinstimmen [1]).

Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt. Ἐπίδειξις c. 98 (TU. 31, 1; 1907; S. 51): „Das ist die liebliche Verkündigung der Wahrheit ... das der Weg des Lebens, den die Propheten vorhergesagt und Christus ausgeführt hat, und die Apostel überliefert haben, die Kirche aber in der ganzen Welt ihren Kindern behändigt."

1) Esser verwirft (II, 29) die Auffassung Harnacks und Funks, daß die römische Kirche nicht als Maßstab der katholischen Wahrheit erscheine, sondern nur als ein Erkenntnisgrund zu ihrer Feststellung, und daß in qua bedeute: soweit in ihr dieselbe apostolische Tradition bewahrt worden ist. Er selber aber schreibt bald darauf (II, 32): „Wenn irgendwo die notwendige Übereinstimmung mit dem Glauben der römischen Kirche nicht vorliegt, so ist das ein sicheres Kennzeichen dafür, daß die apostolische Tradition ab his qui sunt undique nicht immer bewahrt wurde, sondern verlassen worden ist. Durch die Nichtübereinstimmung mit der römischen Kirche sind sie notwendig als solche erwiesen, die praeterquam oportet colligunt. Umgekehrt stimmt jede Kirche, in der die apostolische Tradition immerfort bewahrt worden ist, mit der die potentior principalitas besitzenden römischen Kirche notwendig überein, und diese Übereinstimmung ist die Bürgschaft dafür, daß in ihr die apostolische Tradition immer bewahrt worden ist." Also in qua doch wieder = soweit, sofern in ihr die apostolische Tradition bewahrt wurde! Nur daß Esser auch hier wieder, wie stets, die ethische und die logische Notwendigkeit verquickt und

Wenn die Apostel, heißt es III, 4, 1, auch gar nichts Schriftliches hinterlassen hätten — nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, eorum qui in Christum credunt, sine charta vel atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes. Würden diesen Barbaren in ihrer Sprache die Fündlein der Häretiker vorgetragen, so würden sie — nicht etwa diese neuen Lehren an der Lehre der römischen Kirche prüfen, sondern — statim concludentes aures longo longius davonlaufen, um solch blasphemische Reden nicht zu hören. Sic per illam veterem apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum portentiloquium est.

In IV, 40, 2 mahnt Irenäus: Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt. Wenn mit der bischöflichen Sukzession ein charisma veritatis certum verbunden ist, so liegt schon darin, nicht erst in der Übereinstimmung mit Rom, die Bürgschaft für Reinerhaltung des Glaubens. Hier haben wir also geradezu die von Esser (I, 311) verlangte „übernatürliche Kraft, die in allen Personen bzw. allen Gemeinschaften mit gleich unfehlbarer Sicherheit und gleich unfehlbarem Erfolg wirkt". In allen rechtmäßig sukzedierenden Bischöfen wirkt die Kraft dieses „sicheren Wahrheitscharismas" und verbürgt so die treue Bewahrung der apostolischen Überlieferung [1]).

die Übereinstimmung mit der römischen Kirche als Bürgschaft für Reinbewahrung des Glaubens hinstellt, während Irenäus ganz deutlich umgekehrt die Bewahrung der apostolischen Überlieferung als Grund für die selbstverständliche (necesse est) Übereinstimmung mit Rom bezeichnet und die Bürgschaft für Glaubensreinheit in die bischöfliche Sukzession verlegt.

1) Daß bei Irenäus das charisma veritatis certum dem Bischof jeder Kirche, nicht bloß den Bischöfen in Apostelkirchen, zukomme, sagt Esser selber (I, 307 u. II, 21).

Freilich führt Esser gerade diese Stelle (Mass. IV, 26, 2) zum Beweise dafür an, daß Irenäus nicht allen Kirchen die Kraft der Reinerhaltung des Glaubens zuschreibe, sondern wisse, „daß Bischöfe und Gemeinden von dieser Einheit abgefallen sind und abfallen können, weil sie ihre Pflicht vergessen" (I, 311). Nach den vorhin angegebenen Worten fährt nämlich Irenäus fort: reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colliguntur, suspectos habere [oportet] vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes, aut rursus ut hypocritas quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes. Omnes autem hi deciderunt a veritate etc. ... Qui autem scindunt et separant unitatem ecclesiae, eandem quam Hieroboam poenam percipiunt a Deo. Allein die reliqui qui absistunt a principali successione et quocunque loco colliguntur — wie die, qui quoquomodo vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et malam sententiam praeterquam oportet colligunt in III, 3, 1 — sind gar nicht ehemals rechtmäßige katholische und dann, mit oder ohne Gemeinden, zu Häresie oder Schisma abgefallene Bischöfe, sondern Pseudopresbyter, die ohne rechtmäßige suecessio — nemini succedens, a se ipso ortus sagt Cyprian (Ep. 69, 3) vom Gegenbischof Novatian — Konventikel um sich sammeln und so die Einheit der Kirche zerreißen [1]). Bekanntlich ist das große Werk adv. haer. gegen die Gnostiker gerichtet. Aber weder Irenäus noch irgendein anderer Ketzerbestreiter hat je einen katholischen Bischof gekannt und genannt, der zum Gnostizismus abgefallen wäre und seine Gemeinde mitgerissen hätte. Allem nach bildeten die Gnostiker überhaupt keine bischöflichen Gemeinden, sondern nur Konventikel innerhalb der Gemeinden oder neben den Gemeinden, und waren darum um so gefährlicher. Gerade im Kampf

1) Zu reliquos vero ist nicht einmal notwendig zu ergänzen presbyteros. IV, 41, 1 (26, 3) handelt von solchen qui crediti quidem sunt a multis esse presbyteri ... sed contumeliis agunt reliquos; dann (26, 4) von solchen, die cum presbyterii ordine sermonem sanum ... praestant ad confirmationem et correptionem reliquorum. Hier sind beidemal die reliqui Nichtpresbyter.

mit dem Gnostizismus hat sich der monarchische katholische Episkopat vollends herausgearbeitet und befestigt, nicht der Zusammenschluß der Bischöfe mit Rom, sondern der Zusammenschluß der Gemeinde mit ihrem Bischof.

So bekämpft auch Irenäus die häretischen Konventikelhäupter und mahnt zum Gehorsam gegen die Presbyter, die in der bischöflichen Sukzession das sichere Wahrheitscharisma besitzen. IV, 41, 1 (26, 3) spricht er dann noch von solchen, qui crediti quidem sunt a multis esse presbyteri, serviunt autem suis voluptatibus etc., und betont dann nochmals ib. u. 42, 1 (26, 4 f. u. 27, 1): Ab omnibus igitur talibus absistere [1]) oportet, adhaerere vero his qui et apostolorum, sicut praediximus, doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant ... Tales presbyteros nutrit ecclesia ... Ubi igitur charismata domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio et id quod est sanum et irreprobabile conversationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae est in unum Deum qui omnia fecit fidem nostram custodiunt etc. So tritt auch hier nochmals deutlich genug die apostolische Sukzession, und nur sie, als Leiterin des charismatischen Stromes und als Bürgschaft für Reinerhaltung der Lehre hervor. Freilich kündigt sich schon beim Vater der Dogmatik jener Zirkel an, ohne den eine Dogmatik nun einmal nicht sein kann, der bald A zur Voraussetzung von B, bald B zur Voraussetzung von A macht. Aber soviel ist sicher: alle Ausführungen des Irenäus im näheren und weiteren Umkreis von III, 2 u. 3 stimmen darin überein, daß die Bischofskirchen alle kraft der apostolischen Sukzession sichere Hüterinnen der Wahrheit sind.

Auch III, 3, 2 (Mass. 3) beweist nicht das, was Esser (I, 308 f.)

1) Man beachte hier wieder das absistere. Es bedeutet nicht, oder jedenfalls nicht allein: abfallen, etwas preisgeben, was man vorher gehabt hat, sondern ebensogut: sich auf etwas nicht einlassen, mit etwas nichts zu tun haben. Ebenso sind die, qui absistunt a principali successione, solche, denen eine rechtmäßige Nachfolge abgeht, die nie eine solche hatten.

will. Allerdings schreibt hier Irenäus, unter Klemens habe die römische Kirche den Korinthern, bei denen στάσις οὐκ ὀλίγη ausgebrochen war, ἱκανωτάτην γραφὴν geschrieben εἰς εἰρήνην συμβιβάζουσα αὐτοὺς καὶ ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν καὶ ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει κτλ. Man mag aber diese Worte im einzelnen deuten wie man will, das kann Irenäus auf keinen Fall sagen wollen, daß die korinthische Kirche von dem, unmittelbar darauf gezeichneten, apostolischen Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, den Vater des Herrn Jesu Christi, abgefallen gewesen sei und erst von der römischen Kirche zu ihm habe zurückgeführt werden müssen. Sagt er doch selber, daß zu Korinth eine στάσις (nicht etwa eine Häresie) ausgebrochen sei. Diese στάσις war allerdings derart, daß die römische Kirche es für ihre Pflicht hielt, der bedrängten Schwester mit kraftvoller Mahnung beizuspringen. Aber ein Abfall von der apostolischen Glaubensregel war sie nicht, und als solchen will sie auch Irenäus nicht hinstellen. Der Sinn kann vielmehr nur sein: die römische Kirche habe die Korinther zum Frieden gemahnt und deren πίστις, d. h. die praktische Betätigung des Glaubens erneuert, sie an ihren Glauben erinnert, d. h. sie gemahnt, aus ihrem Glauben die notwendigen ethischen Folgerungen zu ziehen. Nicht einen abhanden gekommenen Glauben muß die römische Kirche der korinthischen wieder verschaffen, sondern sie geht von dem überall, auch zu Korinth, anerkannten Glauben aus, um die Pflicht des Gehorsams gegen die von Gott gesetzten Presbyter zu begründen und einzuschärfen. Irenäus selber sagt sofort darauf: Hunc Patrem Domini nostri Jesu Christi ab ecclesiis annuntiari, ex ipsa scriptura (I Clem.) qui velint discere possunt, et apostolicam ecclesiae traditionem intelligere: alle Kirchen, einschließlich der korinthischen, sind in diesem Glauben einig.

Essers Einwände sind somit hinfällig, und seine ganze Auffassung, die einen von Irenäus unzweideutig und rückhaltlos bejahten Satz — daß in allen Bischofskirchen die apostolische Überlieferung vorliege und die bischöfliche Sukzession das sichere Wahrheitscharisma in sich schließe — verneint oder an eine weitere

Bedingung knüpft, kann unmöglich richtig sein. Man mag Irenäus anfassen, wo man will, nirgends bestätigen seine Aussagen Essers Anschauung. Nachdem er III, 3, 3 die Liste der römischen Bischöfe bis zu seinem Zeitgenossen Eleutherus aufgeführt hat, schließt er: *Τῇ αὐτῇ τάξει καὶ τῇ αὐτῇ διδαχῇ* (l. *διαδοχῇ*) *ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς.* Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. Sofort kommt er dann (III, 3, 4) auf Polykarp zu sprechen, der von den Aposteln zum Bischof von Smyrna eingesetzt wurde und haec docuit semper quae ab apostolis didicerat, quae et ecclesiae [1]) tradidit et sola sunt vera. Das bezeugen *αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι καὶ οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον.* Von Polykarp liegt auch eine *ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη* an die Philipper vor, aus der alle, die wollen und für ihr Heil besorgt sind, *τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας* kennen lernen können. Aber auch die Kirche von Ephesus, die von Paulus gegründet wurde und in der Johannes bis in die Zeiten Trajans lebte, *μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῆς ἀποστόλων παραδόσεως.* Die Fortpflanzung der wahren apostolischen Lehre vollzieht sich bei Irenäus in den einzelnen Kirchen vermöge einer ihnen selber von ihrer Gründung her innewohnenden Kraft, ohne Kontrolle durch eine höhere Instanz.

Sehr lehrreich ist noch III, 4, 1: Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Hätte Esser recht, dann müßte doch Irenäus hier, wo er mit der Möglichkeit eines Streitfalles rechnet, auf die römische Kirche wenigstens als letzte und entscheidende Instanz verweisen. Statt dessen nennt er einfach die uralten Kirchen, in denen einstmals die Apostel

1) So die alte Übersetzung und Rufin in der Übersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte, deren griechischer Text IV, 14, 4 aber lautet: *ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν.*

geweilt haben. Sie alle sind ihm in solchem Falle Orientierungsquellen [1]).

Warum spricht aber Irenäus nur von einer modica quaestio, worüber Streit entstehen könnte? Die Antwort ist nach unseren bisherigen Darlegungen nicht schwer: weil ihm ein Streit über eine andere als eine modica quaestio zwischen Bischofskirchen ganz undenkbar ist. In der einen großen Hauptsache der Glaubensregel stimmen sie ja alle überein, weil alle die apostolische Überlieferung bewahren (vgl. Tert., de praescr. c. 21: communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa). Da kann es sich bei einem etwaigen Streite nur um Nebensachen und Kleinigkeiten handeln, um Fragen der kirchlichen Disziplin und Praxis oder höchstens um Dinge, die mit der Glaubensregel nur lose und mittelbar zusammenhängen. Wo die Glaubensregel selber verletzt wird, wo eine Häresie auftaucht, da wissen alle Kirchen sofort Bescheid, auch die Kirchen in Barbarenländern (III, 4, 1; siehe oben S. 62) [2]).

Noch aber bleibt eine Wendung zu erklären übrig: propter potentiorem principalitatem. Gerade sie hat's den katholischen

1) Auf demselben Standpunkte steht der von Esser (Katholik 1902, II, 193 ff.) gleichfalls als Primatszeuge hingestellte Tertullian, wenn er de praescr. c. 36 die Christen an die geographisch nächstgelegene Apostelkirche weist, die für Afrika Rom ist. Ich handle darüber an anderer Stelle.

2) Dagegen spricht wieder nicht die dissensio non modica zu Korinth, die den Brief des römischen Klemens veranlaßte (III, 3, 2, oben S. 65), da es sich dabei um eine Empörung innerhalb der korinthischen Gemeinde, nicht um einen Streit von Kirche zu Kirche handelte. Aber die Auseinandersetzung zwischen Polykarp und Anicet in der Osterfeierfrage war ein solcher Fall und dann wieder der Streit zwischen Viktor und Polykrates von Ephesus in derselben Angelegenheit. Über jene schreibt Irenäus (bei Euseb, H. E. V, 24, 16): *περὶ ἄλλων τινῶν μικρὰ σχόντες πρὸς ἀλλήλους εὐθὺς εἰρήνευσαν, περὶ τούτου τοῦ κεφαλαίου μὴ φιλεριστήσαντες εἰς ἑαυτούς*, und vom Unterschied im Osterfasten erklärt er: *ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν* (V, 24, 13). In diesen Streitigkeiten stand sogar Apostelkirche gegen Apostelkirche, und Irenäus weiß, daß gerade in der römischen Kirche die Praxis unter Soter gewechselt hatte, daß die Bischöfe vor Soter *μὴ τηροῦντες* gewesen waren und erst von Soter an zu den *τηροῦντες* gehörten (V, 24, 14). Vgl. Koch, Pascha in d. älteſten Kirche, Z. f. wiſſ. Th. 1913, 298 ff.

Theologen am meisten angetan und sie muß immer wieder das Schwergewicht eines Rechtsprimates tragen. Aber auch sie hält einer solchen Belastung nicht stand. Welches immer der griechische Ausdruck dafür gewesen sein mag, soviel ist sicher, daß die römische Kirche die principalitas (oder richtiger eine potens principalitas) mit allen anderen Kirchen (nicht bloß mit den sog. Apostelkirchen) teilt und nur das vor ihnen voraus hat, was im Komparativ liegt. Die (potens) principalitas jeder Bischofskirche beruht darauf, daß sie unmittelbar oder mittelbar von einem Apostel abstammt, daß ihr Bischof in rechtmäßiger Sukzession (IV, 40 [26], 2: principali successione, oben S. 63) einem Apostel nachgefolgt ist. Die potentior principalitas der römischen Kirche aber beruht auf ihrer Gründung durch zwei so glorreiche Apostel, wie Petrus und Paulus es sind [1]).

1) Von der Erklärung Böhmers (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1906, 193ff., vgl. auch Rauschen, Theol. Revue 1911, 338), daß der Vorzug der römischen Kirche in den Augen des Abendlandes von der Gründung durch zwei Apostel herrühre, bemerkt Esser (II, 23 A. 2) mit leichter Handbewegung, daß sie keiner Widerlegung bedürfe. Sollte aber „duobus“ ganz und gar tonlos und zwecklos sein? Bekanntlich schreibt Tertullian de praescr. c. 36 von Rom: Ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Freilich weiß Irenäus von der Kirche zu Ephesus, daß sie von Paulus gegründet wurde und Johannes in ihr bis in die Zeiten Trajans lebte (III, 3, 4), ohne daß er ihr deshalb eine potentior principalitas zuschriebe. Aber Irenäus drückt sich auch unverkennbar über das Verhältnis der ephesinischen Kirche zu Paulus und Johannes anders aus, als über das der römischen zu Petrus und Paulus, dort: quae est Ephesi ecclesia a Paulo quidem fundata, Joanne autem permanente apud eos usque ad Trajani tempora, hier: a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae. Zwei Gründer kann (bei Irenäus) eben nur die römische Kirche aufweisen. Daß aber diese zwei Gründer gerade Petrus und Paulus sind, fällt natürlich ebenfalls und nicht weniger ins Gewicht. Was die drei Prädikate „maximae et antiquissimae et omnibus cognitae“ betrifft, so sind „antiquissimae“ nach III, 4, 1 alle Kirchen, „in quibus apostoli conversati sunt“. Auch das „omnibus cognita“ teilte die römische Kirche sicher mit anderen Apostelkirchen. Und wenn „maxima“ sich weder auf die Bedeutung Roms als Welthauptstadt, noch auf die Zahl der Gläubigen beziehen

Aber auch diese potentior principalitas begründet keine Superiorität der römischen Kirche, keine für die anderen Kirchen in Glaubenssachen maßgebende und ausschlaggebende Stellung Roms. Wir haben gefunden, daß die Übereinstimmung aller Kirchen mit der römischen mit der Reinerhaltung der apostolischen Überlieferung durch alle Kirchen von selber gegeben ist. Diese absolut sichere logische Notwendigkeit kann auch durch das beigefügte „propter potentiorem principalitatem“ nicht auf einmal zu einem in seiner Wirkung unsicheren, weil vom guten Willen abhängigen, ethischen Muß werden. Und wenn Irenäus mit unzweideutigen Worten erklärt, daß mit der bischöflichen Sukzession ein sicheres Wahrheitscharisma verbunden ist, kraft dessen alle Kirchen in allen Ländern die apostolische Überlieferung festhalten, so kann er mit den strittigen Worten nicht die Übereinstimmung mit Rom als Kennzeichen und Bedingung des Wahrheitsbesitzes für die Kirchen hinstellen und nur der römischen Kirche die unbedingte immerwährende Bewahrung des Glaubens zusprechen wollen. Diese Worte müssen vielmehr einen Sinn haben, der die Logik nicht um ihre Rechte bringt. Es ist auch gar nicht so schwer herauszufinden, was Irenäus sagen will, wenn gleich seine Ausdrucksweise nicht gerade sehr gelungen ist. Der Gang seiner Darlegungen, seine These, daß sich die apostolische Überlieferung kraft der bischöflichen Sukzession in jeder Kirche vorfinde, verlangte eigentlich, daß er nun von jeder Kirche die Bischofsliste und die dort geltende Glaubensregel vorlegte. Da das zu umständlich wäre, schlägt er einen kürzeren Weg ein und exemplifiziert an der römischen Bischofsliste und der römischen Glaubensregel. Denn, will er sagen, wenn alle Kirchen kraft ihrer bischöflichen Sukzession die apostolische Überlieferung bewahrt haben, so gilt das um so mehr von der römischen Kirche, die von den glor-

soll (Esser II, 24 A. 1), so möchte man schon wissen, was es dann positiv zu bedeuten habe. Der Grund für die Auszeichnung der römischen Kirche liegt schließlich doch eben nur in den Worten: a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundatae et constitutae. Sie ist die Kirche Petri und Pauli.

reichen Aposteln Petrus und Paulus gegründet worden ist und von ihnen ihren Wahrheitsbesitz herleitet. Und wenn alle Kirchen kraft ihrer Herkunft von den Aposteln (principalitas) und des dadurch verbürgten Wahrheitsbesitzes miteinander übereinstimmen, so müssen sie um so mehr mit der römischen Kirche übereinstimmen, die von Petrus und Paulus herstammt (potentior principalitas). An sich könnte Irenäus an jeder Kirche exemplifizieren und die Irrlehren als solche erweisen, aber er wählt die römische Kirche wegen ihres hohen Ansehens in der ganzen Christenheit als Kirche Petri und Pauli. Mit der römischen Glaubensregel hat man den katholischen Glauben, aber ebenso auch mit der Glaubensregel irgendeiner anderen Kirche. Römisch ist katholisch, aber auch karthagisch ist katholisch, ephesinisch ist katholisch, korinthisch ist katholisch, lyonisch ist katholisch usw. Das römische Glaubensbekenntnis ist nicht Prüfstein für die Rechtgläubigkeit einer anderen Kirche, sondern ein kurzer und bündiger Beweis dafür, daß die Ketzer vom kirchlichen Glauben und von der apostolischen Überlieferung abgewichen sind.

Somit ist auch die Unfehlbarkeit nicht etwas, was die römische Kirche vor ihren Schwestern voraushat, da alle Kirchen das Charisma haben, den Glauben rein zu bewahren. Es wäre aber irrig, die „Unfehlbarkeit" der Bischofskirchen bei Irenäus der heutigen aktiven römischen Unfehlbarkeit gleichzusetzen. In seiner dogmengeschichtlichen Studie über den Kirchenbegriff Tertullians (1907, 45) bemerkt Karl Adam ganz richtig, daß dem Afrikaner nur die Lehre für unfehlbar galt, nicht die Lehrer, daß er die Glaubensregel selber als oberste Lehrautorität ansah und die Bischöfe nur als qualifizierte Lehrzeugen betrachtete. Das gleiche trifft aber auch für Irenäus zu und Adam täuscht sich, wenn er hier einen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Tertullian findet [1]). Auch bei Irenäus pflanzt sich der wahre Glaube in

1) Immerhin ist beachtenswert, daß auch nach Adam Irenäus „für jeden Bischof göttlichen Beistand und demzufolge eine gewisse Unfehlbarkeit

den Kirchen gewissermaßen automatisch mit dem Bischofsamte fort und der einzelne Bischof ist mit seiner Kirche Träger nicht der Unfehlbarkeit, sondern der unverfälschten Überlieferung, die er als feste, unveränderliche, klare Größe von seinem Vorgänger überkommen hat und seinem Nachfolger hinterläßt. Die Personen, Bischöfe und Gläubige, wechseln; die Bischofskirche mit ihrer Glaubensregel bleibt.

Die Anschauung des Irenäus über die Zuverlässigkeit des Bischofsamtes ist am Ende des zweiten Jahrhunderts gerade noch begreiflich. Die Ketzer, die er bekämpft, sind die Gnostiker, und gegen den Gnostizismus hat sich, wie bereits bemerkt wurde, der Episkopat in der Tat als festes Bollwerk bewährt.

Die Sache des Montanismus aber, der einige enthusiastisch gestimmte Bischöfe des Ostens sehr weit entgegenkamen, war zur Zeit, da Irenäus schrieb (unter Eleutherus, s. III, 3, 3), kirchlich noch nicht geklärt und entschieden, und Irenäus selber war, milde und vorsichtig gesprochen, zum mindesten kein erklärter Gegner der montanistischen Bewegung und ihrer Gedanken [1]). Von einer bischöflichen Organisation des häretisch gewordenen Judenchristentums aber, der Ebioniten, verrät Irenäus (I, 22 [26, 2]) keine Kenntnis. Zudem hatte die Ausscheidung dieser Richtung aus der Kirche allem nach mit der Aufstellung des Bischofs Thebuthis gegenüber dem Bischof Symeon in Jerusalem (Hegesipp bei Euseb, H. E. IV, 22, 4 ff.), also nicht mit einem principalis successor, begonnen.

---

behauptet hat" (S. 42). In der Tat ist die Unfehlbarkeit bei Irenäus, wenn man ihr je eine persönliche Beziehung geben will, nicht auf den römischen Bischof beschränkt, sondern Charisma jedes Bischofs.

1) Der römische Bischof, der sich im Gegensatz zu seiner eigenen früheren Haltung gegen den Montanismus entschied (Tert., adv. Prax. c. 1), war nach Esser (Wer war Praxeas? 1910, 24) Viktor, der Nachfolger des Eleutherus. Andere denken an Eleutherus selber. Der neueste Geschichtschreiber des Montanismus, P. de Labriolle, (La crise montaniste, Paris 1913, 273), möchte sogar in die ersten Jahre Zephyrins herabgehen und die römische Stellungnahme gegen den Montanismus in die Zeit zwischen 198 und den Anfang des 3. Jahrhunderts verlegen. Über die Stellung des Irenäus zum Montanismus vgl. de Labriolle p. 238 ff.

Freilich mußte der nach rückwärts und nach vorwärts kurzsichtige kirchliche Optimismus des Irenäus über kurz oder lang zuschanden werden. Schon das dritte Jahrhundert sah Spaltungen und Irrlehren im Schoße des Episkopates selber. Diese Erfahrungen führten nach und nach zu einer synodal zusammengefaßten bischöflichen Autorität gegenüber der Stimme des einzelnen Bischofs. Auf die Provinzialsynoden folgten seit Konstantin die allgemeinen Reichssynoden. Und als weiterhin Episkopate gegen Episkopate und Patriarchate gegen Patriarchate standen, begann der Primat des römischen Bischofs greifbare rechtliche Gestalt anzunehmen. Nunmehr zeitigten die Äußerungen eines Paulus, Ignatius, Irenäus über die römische Kirche Früchte, an die jene nie gedacht hätten. Die römischen Bischöfe waren eben τραπεζῖται δόκιμοι und verstanden es, Lobsprüche, Anerkennungen und Verbeugungen auf Zinsen anzulegen und aus dem Ethischen und Psychologischen ins Rechtliche und Dogmatische umzuwechseln. Die Schlußzahlung des Episkopates wurde dann auf dem vatikanischen Konzil eingezogen.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Lic. Nic. Friedr. Freese
Pfarrer in Brake in Oldenburg

Το κατέχον und *ὁ κατέχων*
(2 Theſſ. 2, 6 u. 7)

Der Abſchnitt 2 Theſſ. 2, 1—12, in dem die beiden in der Überſchrift angeführten Ausdrücke ſich finden, gehört zu den ſchwierigſten im ganzen Neuen Teſtament. Gerade an den für das Verſtändnis entſcheidenden Punkten gehen die Anſichten in einem Maße auseinander, wie es ſelten vorkommt. Ein Bild davon gibt die „Geſchichte der Deutung von 2 Theſſ. 2, 1—12" von Bornemann in Meyers Kommentar, 5. u. 6. Aufl., 1894.

Geht man der Urſache dieſer Verſchiedenheit nach, ſo erkennt man leicht, daß die einen dieſe, die andern jene geſchichtlichen Verhältniſſe in den Text hineingedeutet haben, ſtatt ſich auf das zu beſchränken, was aus ihm mit Sicherheit herauszudeuten iſt. Ganz beſonders iſt das der Fall geweſen bei den beiden in Rede ſtehenden Ausdrücken, was um ſo verhängnisvoller iſt, als dieſe geradezu den Angelpunkt des ganzen Abſchnittes bilden und daher von der größten Bedeutung für das Geſamtverſtändnis ſind.

Man iſt ſich bisher darüber einig geweſen, daß der Text eine beſtimmte Erklärung der beiden Ausdrücke nicht biete. Wäre das richtig, dann wären ſchon die erſten Leſer aufs Raten an-

gewiesen gewesen und würden wahrscheinlich auf ebensoviele vermeintliche Lösungen verfallen sein, wie die Ausleger. Aber sollte Paulus seinen Lesern wirklich Rätsel aufgegeben haben, noch dazu in einer Angelegenheit, in der ihm nach seinen eigenen Worten (Vers 2 u. 3) alles darauf ankam, Klarheit zu schaffen, zum Zwecke der Beruhigung erregter Gemüter? So sonderbar das gewesen wäre, so falsch ist es, das zu glauben.

Wem diese allgemeine Erwägung noch nicht klargemacht haben sollte, daß die Bedeutung von *τὸ κατέχον* bzw. *ὁ κατέχων* aus dem Texte zu entnehmen sein muß, dem müssen es doch die Worte „*καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε*“ klar beweisen. Kein Zweifel, die Thessalonicher konnten, nach Ansicht des Paulus, wenn sie die beiden Ausdrücke lasen, ganz genau wissen, was darunter zu verstehen sei.

Woher konnten sie es wissen? Das *νῦν* gibt die Antwort zunächst rein formell: Aus dem unmittelbar Vorhergehenden.

Sehen wir zu, um was es sich da handelt. In Vers 1 u. 2 ist der eigentliche Gegenstand der Auseinandersetzung angegeben: Die Parusie Christi. Die Thessalonicher sind beunruhigt durch den ihnen von irgendeiner Seite nahegelegten Gedanken, daß sie unmittelbar bevorstehe. Paulus bezeichnet das als Täuschung (Vers 3) und sagt weiter, die Parusie Christi werde nicht eher kommen, als bis zweierlei sich erfüllt habe, der Abfall und die Offenbarung des Menschen der Sünde, der in Vers 4 näher bezeichnet wird. Es folgt in Vers 5 die Frage: „Denkt ihr nicht daran, daß ich euch das gesagt habe, als ich noch bei euch war?“ Darauf heißt es dann in Vers 6: „*καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ.*“ Was anders konnten die Thessalonicher aus diesen Worten herauslesen, als daß eben die Nichterfüllung, oder die noch nicht volle Erfüllung jener beiden Vorzeichen dasjenige sei, durch das die Parusie Christi gehemmt werde?

So erklärt sich das *νῦν*, das uns vorhin rein formell als Wegweiser diente, nunmehr auch inhaltlich: Paulus sagte seinen Lesern in den Worten von der *ἀποστασία* und dem *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* eigentlich nichts Neues; mündlich hatte er ihnen schon davon gesprochen, daß beides vor der Parusie eintreten

müſſe. Aber weil die Frage nach der Paruſie damals bei ihnen noch nicht ſo brennend geweſen war, hatten ſie den Zuſammenhang zwiſchen jenen beiden Tatſachen und der Paruſie überſehen, oder jenes Doppelte nicht als die conditio sine qua non für die Paruſie Chriſti gewertet. Das aber zu tun, hatte er ſie jetzt angeleitet, daher das νῦν, das auch überhaupt keinen andern Gegenſatz verträgt, als das vorangegangene ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς, V. 5.

Dagegen, daß „εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ“ bei dieſer Deutung auf die Wiederkunft Chriſti und nicht auf die Offenbarung des Menſchen der Sünde bezogen wird, kann, zumal da der Zuſammenhang dieſe Deutung gebieteriſch fordert, gewiß nichts erinnert werden, trotz des „ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας“ in Vers 3; denn der beherrſchende Gedanke iſt der der Wiederkunft Chriſti, die in 1, 7 ebenfalls als ἀποκάλυψις bezeichnet iſt.

Daß die gegebene Deutung des τὸ κατέχον richtig iſt, ergibt ſich nun weiter mit voller Gewißheit aus dem Folgenden, nur daß da die Sache formell etwas anders gewendet wird. Inhaltlich bleibt ſie, wie wir ſogleich ſehen werden, ganz dieſelbe.

Vers 7 bringt eine Erläuterung des Vorhergehenden (γάρ), und zwar werden nun jene beiden Tatſachen, die der Paruſie Chriſti vorhergehen müſſen, zuſammengefaßt durch die Worte „μυστήριον τῆς ἀνομίας“. Dies μυστήριον begreift alſo beides in ſich, die ἀποστασία und die ἀποκάλυψις τοῦ ἀνθρώπου τῆς ἀνομίας. Von dieſem μυστήριον wird geſagt: „ἤδη ἐνεργεῖται.“ Das heißt auf jeden Fall, daß der Abfall ſchon im Gange iſt. Und nun kommt der andere jener beiden im Thema genannten Ausdrücke, in den Worten: „μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται“. War in Vers 6 die Wiederkunft Chriſti dasjenige, was gehemmt wurde durch das κατέχον, ſo iſt es hier das μυστήριον τῆς ἀνομίας, deſſen Vollzug durch den κατέχων gehemmt wird, was, wie geſagt, inhaltlich dasſelbe iſt, da eine Hemmung des μυστήριον zugleich eine Hemmung der παρουσία Chriſti bedeutet.

Aber wodurch hemmt der κατέχων? Durch ſein Vorhandenſein? Das iſt die allgemeine Auslegung, die dann „ἐκ μέσου

γένηται“ in der Bedeutung „aus dem Wege schaffen“ zusammennimmt, was allerdings naheliegt, da es sich in diesen Worten um eine öfter vorkommende Wendung handelt.

Wäre diese Auslegung richtig, dann müßte in der Tat das Raten angehen, welche geschichtliche Person oder personifizierte Macht gemeint sei, und hätte schon bei den ersten Lesern angehen müssen.

Ich stelle einige Ergebnisse dieses Ratens aus der oben angeführten Übersicht von Bornemann zusammen, um ihre Verschiedenheit recht anschaulich zu machen: Man hat gedacht an den Glauben, an Nero, an Claudius, an Vespasian nebst Titus, an das römische Reich, an den Statthalter von Syrien und Judäa L. Vitellius, an eine Zusammenfassung verschiedener Mächte, nämlich des römischen Statthalters, der Aristokratie, der Hohenpriester, der römischen Heere, an den zur Zeit der Thessalonicherbriefe regierenden Hohepriester, an die Christen und ihre Gebete, an die christlichen Lehrer, an Paulus selbst, an Christus, an den Heiligen Geist, an die sittliche Rechtsordnung, an die weltliche Regierungsmacht und ihre jedesmaligen Repräsentanten usw. Eine schier verwirrende Fülle von Möglichkeiten, die sich ergibt, wenn man ἐκ μέσου γένηται als zusammengehörend betrachtet, und keine einzige von ihnen allen kann auf Grund des Textes ihr Recht erweisen.

Aber sollte nicht doch eine solche Möglichkeit vorliegen? Die Worte „ἐκ μέσου γένηται“ müssen doch, trotzdem sie zusammenstehen, nicht unbedingt zusammengehören. Vielmehr kann ἐκ μέσου zu κατέχων gehören und kann „zur Hälfte“ heißen, wie zwar nicht an andern Stellen des Neuen Testaments, wohl aber in der Profangräzität, z. B. Thucydides 4, 138. Wenn wir ferner ἄρτι ἕως = ἕως ἄρτι setzen, was um so weniger verwehrt sein dürfte, als ursprünglich sämtliche Präpositionen ihren Platz beliebig vor oder hinter ihrem Kasus hatten, so ergibt sich für die Worte: „μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται“ folgender Sinn: Nur muß der, der es (nämlich das μυστήριον τῆς ἀνομίας) bis jetzt zur Hälfte zurückhält, auftreten (γένηται), d. h. es fehlt nur noch, daß der auftritt, der es bis jetzt zur Hälfte zurückhält.

So ist der Gedankengang klar: Vor der Parusie Christi muß sich das μυστήριον τῆς ἀνομίας erfüllen, und zwar in seinen beiden Teilen, der ἀποστασία und dem ἀποκαλυφθῆναι des ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας. Die ἀποστασία ist im Gange. Aber die Erfüllung der zweiten Hälfte des μυστήριον τῆς ἀνομίας steht noch aus, weil der ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας noch nicht aufgetreten ist. Er ist also das retardierende Moment für die Erfüllung jenes μυστήριον und damit zugleich für die Parusie Christi.

Bei dieser Deutung erklärt sich auch der Wechsel in der Bezeichnung: τὸ κατέχον — ὁ κατέχων: In Vers 6 wurde die Nichterfüllung, bzw. die noch nicht volle Erfüllung der in Vers 3 und 4 genannten beiden Tatsachen, also etwas Unpersönliches, als das Hemmende hingestellt; in Vers 7 ist der Mensch der Sünde selber dies Hemmende.

Er wird aber auftreten. Und dann (Vers 8) wird er offenbar werden, und der Herr Jesus wird ihn hinwegraffen mit dem Hauch seines Mundes und ihn vernichten mit der Erscheinung seiner Parusie.

Man kann wohl kaum leugnen, daß der Abschnitt sich so auf die einfachste Art erklärt und zugleich in der Klarheit und Bestimmtheit erscheint, die er haben mußte, wenn er seinen Zweck, über die Parusie Christi zu beruhigen, wirklich erfüllen sollte.

Ebensowenig wird man leugnen können, daß bei der vorgetragenen Auffassung der Abschnitt für uns noch ganz dieselbe Bedeutung hat, wie einst für die Thessalonicher, und daß Aussprüche, wie der von Bornemann a. a. O. Seite 352: „Wir sind unfähig, dieser religiösen Phantasie zu folgen, unfähig zugleich, alle einzelnen lehrhaften Aussagen des Apostels der geschichtlichen Wirklichkeit zum Trotz als göttliche Wahrheit aufrecht zu erhalten", oder der Ausspruch desselben, Seite 353: „daß der Apostel seinen Gemeinden gegenüber auf Ansichten Wert gelegt hat, welche diesen Wert nach unserer Erfahrung und unserm Gefühl nicht haben, ja geradezu von den Tatsachen der Geschichte widerlegt oder doch nicht bestätigt sind", bei dieser Deutung ihre Berechtigung verloren haben.

2.

Lic. E. Bröse[1])
Oberlehrer in Melsungen a. Fulda

Paulus durch Virgil kommentiert

Zu Phil. 3, 12—14

Während die Ausdrucksweise Christi aus dem Anschauungskreise seines Volkes entnommen und doch allgemein menschlich ist, verwendet der Heidenapostel Paulus, der allen alles zu werden strebt, 1 Kor. 9, 22, Einrichtungen der griechisch-römischen Kulturwelt zur Veranschaulichung seiner Gedanken; so den Triumphzug der römischen Feldherren (2 Kor. 2, 14 und Kol. 2, 15 θριαμβεύειν) und die Nationalspiele der Griechen, und zwar besonders die Isthmischen, die den Korinthern am nächsten lagen (1 Kor. 9, 24 ff.).

Aus den wenigen Worten ergibt sich, daß er über diese Spiele genau Bescheid wußte: er erwähnt von den ἀγῶνες den Wettlauf im Stadion (οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες), der ihm fast zu einer sprichwörtlichen, formelhaften Wendung, zur Bezeichnung eines angestrengten Strebens (Röm. 9, 16. Gal. 2, 2; 5, 7. Phil. 2, 16) geworden ist, und die πυγμή (πυκτεύω 1 Kor.

1) Wie wir jetzt erst mit Teilnahme erfahren haben, ist Herr Lic. Bröse schon 1917 verstorben, ganz kurz nachdem er nachstehenden kleinen Aufsatz eingesandt hatte. D. Schriftltg.

9, 26), wobei sich die Gegner Faustschläge, möglichst ins Gesicht, beibrachten (ὑπωπιάζειν ib. 27). Er erwähnt ferner die mit systematischer Vorbereitung verbundene strenge Diät (πάντα ἐγκρατεύεται 1 Kor. 9, 25) und den Siegerkranz (στέφανος ib. 25) aus Fichtenzweigen.

Je einfacher und anschaulicher alle Einzelheiten letzterer Stelle sind, desto auffallender ist der Mangel an Anschaulichkeit in der Parallelstelle Phil. 3, 12—14, wenn man der üblichen Auslegung folgt und den Apostel auch hier einen Wettlauf schildern läßt. Man bemüht sich vergeblich, von dem „Sich-strecken", dem ἐπεκτείνεσθαι des Wettläufers V. 14 eine klare Vorstellung zu gewinnen. Der Läufer streckt sich doch nicht nach dem Ziele aus! Die Erklärer gehen entweder stillschweigend an der Schwierigkeit vorüber oder greifen zu Künstlichkeiten. Wie seltsam z. B. hilft sich selbst Bengel (der außerdem das ἐπεκτεινόμενος noch preßt zu superextensus): „Oculus manum, manus pedem praevertit et trahit!" Wie soll beim Wettlauf die Hand pedem praevertere et trahere?

Auch die Übersetzungen zeigen die Verlegenheit der Ausleger. So verwäscht der sonst so genaue Beza das ἐπεκτείνεσθαι einfach zu contendere. Ebenso De Wette: „Ich strebe nach dem Ziele hin!" Wie geschmacklos ist Weizsäckers: „Ich greife aus!" Als wenn der Apostel sich als Pferd hätte bezeichnen wollen, das der meta entgegenjagt! Und welches stilistische Quidproquo, ein Bild, das zur Veranschaulichung dienen soll, flugs wieder mit einem anderen Bilde zu vertauschen! Es bleibt unbegreiflich, warum sich der Apostel so gesucht, ja unverständlich sollte ausgedrückt und nicht auch hier das ihm so geläufige τρέχειν (vgl. die angeführten Stellen) angewendet haben sollte.

Ein helles Licht auf unseren Text fällt aus einer Stelle der Georgika Virgils III, 103—112, einer Episode, worin der Dichter ein plastisches Bild des Wettfahrens zeichnet.

> Nonne vides, cum praecipiti certamine campum
> corripuere ruuntque effusi carcere currus,
> cum spes arrectae iuvenum, exultantiaque haurit
> corda pavor pulsans? illi instant verbere torto

et **proni** dant lora, volat vi fervidus axis;
iamque humiles, iamque elati sublime videntur
aëra per vacuum ferri atque adsurgere in auras;
nec mora nec requies; at fulvae nimbus harenae
tollitur. umescunt spumis flatuque sequentum:
tantus amor laudum, tantae est victoria curae.

Der Apoſtel ſpricht an unſerer Stelle offenbar nicht vom Wettlauf, ſondern vom Wagenrennen; nicht in das *στάδιον*, wie 1 Kor. 9, führt er uns, ſondern in den *ἱππόδρομος*; nicht als *σταδιοδρόμος*, ſondern als *ἱππηλάτης* (*ἡνίοχος*) ſteht er vor uns. „Proni dant lora . . .“ Wir ſehen den Wagenlenker, den Oberkörper vorgebeugt; er neigt ſich dem Ziele, das zu erreichen er nicht erwarten kann, entgegen, die Arme weit vorgeſtreckt, um die Zügel recht ſchießen zu laſſen. Alles das liegt in dem *ἐπεκτεινόμενος* (ſich ſtreckend dem Ziel [*ἐπί*] entgegen). Welche Lebendigkeit und Anſchaulichkeit! Wie ſchwach, künſtlich und unklar, wenn man das *ἐπεκτείνεσθαι* vom Wettlauf verſteht!

Auch das *διώκω* ſtimmt völlig mit der hier vorgetragenen Auffaſſung. Das Wort wird zwar gelegentlich auch vom Wettlauf gebraucht, aber es bezeichnet recht eigentlich, z. B. bei Homer, das Daherjagen, das Dahinſtürmen des Wagenlenkers. Freilich hätte auch *φέρεσθαι* angewendet werden können. Dies drückt jede ſchnelle, heftige Bewegung aus, auch das raſende Fahren, wie das lateiniſche ferri, vgl. außer der obigen Stelle auch Ovid, Met. V, 405, aber es ſteht anderſeits auch von dem rein paſſiven Getriebenwerden durch äußere, überlegene Mächte (vgl. Apg. 27, 15. 17), ſo daß hier, wo es ſich um die beabſichtigte Bewegung nach einem Ziel (*κατὰ σκοπὸν* metam versus) handelt, *διώκειν* das ausdrucksvollere Wort iſt.

Die Überſetzung müßte alſo lauten: „Dem was vor mir liegt mich entgegenſtreckend ſtürme ich zielwärts dahin.“ Lateiniſch läßt es ſich vielleicht noch ausdrucksvoller wiedergeben: Pronus ad ea quae a fronte sunt metam versus feror.

Ein pedantiſcher Einwand ließe ſich allenfalls noch aus dem Worte *καταλαμβάνειν* herleiten: beim Wettfahren handele es ſich nicht um ein „Ergreifen“ der Säule, ſondern um ein Um-

fahren (meta fervida evitata rotis, Horaz, Od. I, 1, 4 f.). Das ist zwar archäologisch richtig; auf der Säule am Ende der Rennbahn stand mit großen Buchstaben der Imperativ *ΚΑΜΠΤΟΝ*! Aber erstens würde durch die übertriebene Ausmalung des Bildes der Sinn der Worte verdunkelt statt erklärt; dem Apostel ist das Bild nur Mittel, nicht Zweck. Und zweitens: das τέρμα ist doch nicht bloß Wende-, sondern auch Endpunkt beim Wettfahren; zuletzt galt es nicht mehr κάμπτειν (evitare metam), cf. περὶ τέρματ' ἐλισσέμεν, Ilias Ψ 309, sondern das τέρμα erreichen.

Endlich aber muß man wirklich τέρμα (σκοπόν) als Objekt zu κατειληφέναι denken? Ja darf es überhaupt geschehen? Liegt da nicht ein Fehler der bisherigen Auslegung? Vers 12 spricht dagegen. Da doch die ersten Leser (und für sie hat Paulus geschrieben, nicht für Leute, die schon alle möglichen Kommentare gelesen hatten!) das ἔλαβον ohne jede nähere Angabe unmöglich vom Erreichen des τέρμα verstehen konnten, so darf das parallele und verstärkende καταλάβω auch nicht so verstanden werden; λαμβάνειν heißt hier nicht „ergreifen" (Luther, Beza, De Wette, Weizsäcker), sondern „empfangen", „erhalten". Es läge immerhin noch näher τὸ βραβεῖον oder τὸν στέφανον zu ergänzen als τὸ τέρμα. Vgl. 1 Kor. 9, 24: εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον· οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε. Das καταλάβω vom Erreichen (Berühren) des Zieles gäbe einen sehr lahmen und schielenden Gegensatz zu dem κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ; es entstünde aber ein sehr treffender, kräftiger Gegensatz, wenn das εἰ καταλάβω von dem Zufassen, Ergreifen, sich-zu-eigen-Machen, in-Besitz-Nehmen verstanden wird. Vielleicht aber entspricht es am meisten dem Zusammenhange, das Objekt nicht von außen her zu entlehnen, sondern einfach zu übersetzen: „Nicht als ob ich [es] schon empfangen hätte oder schon vollkommen wäre, ich jage aber nach, ob ich [es] etwa ergreifen kann." Non quod iam acceperim vel iam perfectus sim, persequor autem si apprehendam. Als Objekt wären zu verstehen die im Vorhergehenden erörterten hohen Güter, die köstliche Perle des christlichen Lebens und Strebens. Erst Vers 14 wird dann

die Rede bestimmter und geht deutlich in das Bild von der Rennbahn über, so daß also das διώκω V. 12 allgemeinere Bedeutung (persequor, jage nach), V. 14 den bestimmten Sinn „daherstürmen“ (ferri) hat. — Keinesfalls aber darf als Objekt zu καταλαμβάνειν das τέρμα verstanden werden, so daß von diesem Worte aus gegen die hier vorgetragene Auffassung argumentiert werden könnte.

Durch sie gewinnt die Stelle nicht nur an Anschaulichkeit, sondern auch an Inhalt. Sie schildert, wie 1 Kor. 9, das Christenleben, aber doch nach einer anderen Seite hin. Dort ist von der Anspannung aller Kräfte zu Erlangung des Siegerkranzes die Rede, hier von der Rastlosigkeit des christlichen Strebens. Dort läßt sich der Inhalt in die Worte zusammenfassen: „Um einen ewigen Kranz“ usw., hier in das Virgilische: „Weder Ruh noch Rast“. Wer als Wagenkämpfer auf „glühenden Rädern“ (vgl. oben volat vi fervidus axis) daher braust, hat noch weniger Zeit zu verlieren als der Wettläufer. Ein Zurückblicken wäre noch verhängnisvoller als dort; der geringste Zeitverlust kann ihn um das βραβεῖον bringen. So mag das Wort des alten Unsterblichen, den die Sage zu einem Verkündiger des Christentums gemacht hat, die Zusammenfassung unserer Stelle und ein Leitspruch des Christenlebens sein:

Nec mora nec requies!

3.

D. M. Haller

Privatdozent in Bern und Pfarrer in Herzogenbuchsee

Das Alter von Daniel 7

Im 2. Heft des 92. Jahrgangs dieser Zeitschrift hat Prof. Hölscher (S. 113—138) die Frage nach der Komposition des Buches Daniel im Anschluß an Sellin auf eine neue und meines Erachtens überzeugende Art zu lösen unternommen. Bedeutsam scheint mir dabei besonders der Nachweis (S. 119 ff.), daß Kap. 7, die einzige aramäisch verfaßte Vision (Traumgesicht) des Buches, sowohl von den späteren, hebräisch geschriebenen und bestimmt aus makkabäischer Zeit stammenden Visionen (Kap. 8—12), als auch von den in der Hauptsache aramäischen Legenden (Kap. 1—6) zu unterscheiden ist. Hölscher sieht in diesem Kap. 7 einen ersten Anhang zur Legendensammlung Kap. 1—6 (S. 134) und vermutet, es möchten beide etwa im dritten Jahrhundert entstanden sein; der Anhang zeigt nach Hölscher (S. 126) durch seine Haltung gegenüber dem Griechentum, daß er jünger ist, als die Legendensammlung, insbesondere das darin enthaltene „Traumgesicht Nebukadnezars" (Kap. 2).

Es scheint mir nun, man müsse, gestützt auf Hölschers Ergebnisse, noch einen Schritt weiter gehen und das „Traumgesicht Daniels" (Kap. 7) in seiner durch Hölscher hergestellten ursprüng-

lichen Gestalt vor der Legendensammlung, also etwa im vierten Jahrhundert entstanden denken; Kap. 7 würde so den ältesten Bestandteil des Danielbuches darstellen. Ich stütze mich bei dieser Annahme auf eine sprachliche und eine sachliche Bemerkung, auf die mich Hölschers Aufsatz geführt hat.

1. Befreit man mit Hölscher das „Traumgesicht" von allen makkabäischen Zusätzen, wozu nicht nur alle Stellen gehören, die von dem „kleinen Horn" handeln (7, 8. 11a. 20—22. 24f.), sondern auch 7, 7bβ. 20aα. 24a, d. h. die sämtlichen Erwähnungen der „zehn Hörner" überhaupt, so werden damit dem Bilde des vierten Drachen auch die letzten charakteristischen Züge genommen, deren es, wie schon Gunkel (Schöpfung und Chaos, S. 333) bemerkt hat, wenig genug besitzt. Es bleibt von ihm nichts mehr übrig, als die Beschreibung: 7abα „Es war furchtbar und erschrecklich und besonders stark, es hatte gewaltige Eisenzähne und Erzklauen [1]) und fraß und mahlte und stampfte den Rest unter seine Füße; es war von allen vorangehenden verschieden", und die Deutung: 23 „Das vierte Tier: ein viertes Reich wird sein auf Erden, von allen Reichen verschieden, es wird alle Welt fressen und wird sie zertreten und zermalmen ... 26 Aber das Gericht wird tagen, und seine Macht wird ihm (dem Tier) entrissen zu Zerstörung und endgültigem Untergang." Dazu die Wiederholung der Beschreibung in V. 19.

Daß die ganze Aufmerksamkeit des Erzählers diesem vierten Tier gilt, neben dem die andern trotz ihrer deutlicheren Zeichnung, nur eine sehr nebensächliche Rolle spielen, unterliegt ebensowenig einem Zweifel, wie das andere, daß der Verfasser mit dem vierten Reich das Griechentum meint. Um so auffallender ist es daher, daß der Verfasser für die Schilderung des vierten Tiers, im Vergleich zu den andern dreien nur so blasse Farben übrig hat. Daß die Wesenszüge des Chaostiers, die nach Gunkel (a. a. O.) auf die vier Drachen verteilt wurden, nicht mehr für das vierte Tier ausgereicht hätten, wird niemand behaupten wollen. Ich finde keine bessere Erklärung für diese auffallende Tatsache, als

1) Ergänze aus V. 19 וטפריה די־נחשׁ

die, daß der Verfasser eben wirklich keine bestimmte Vorstellung vom Wesen des vierten Reiches hatte und es darum auch nicht näher charakterisieren konnte oder wollte. Er weiß bloß, daß es von allen übrigen wesensverschieden und ein unbarmherziger Zerstörer ist. Der Verfasser muß demnach in einem Zeitpunkt geschrieben haben, wo dieses griechische Weltreich eine zwar furchtbare und vernichtende, chaoshafte, aber noch ziemlich unbekannte Größe war. Das war es aber im 3. Jahrhundert sicher nicht mehr, ob nun der Verfasser in Palästina, in Ägypten oder in Mesopotamien lebte. Wohl aber stimmt diese Beschreibung genau für die Zeit, als dieses Reich im Entstehen war, nämlich die Zeit Alexanders des Großen oder kurz nach ihm. Nicht undenkbar wäre es, daß die Gerichtsvorstellung (V. 26 b) von dem Eindruck beeinflußt wäre, den das jähe Erlöschen von Alexanders Stern auf seine Zeitgenossen machte, und den man doch wohl auch in Palästina empfand.

2. Vergleicht man ferner die Gestaltung der Theorie von den vier Weltreichen in Kap. 7 mit derjenigen in Kap. 2 (beide in der durch Hölscher hergestellten Urform), so bemerkt man sofort, daß Kap. 2 über das Griechenreich mehr zu sagen weiß, als Kap. 7. Fügt doch der Verfasser von Kap. 2 (vermutlich der Legendenerzähler selbst) zu den vier Reichen noch ein fünftes hinzu, symbolisiert durch die teils eisernen, teils tönernen Füße (2, 40. 41 a). Er deutet damit auf die ihm, wie auch seinen Lesern, offenbar wohlbekannte Tatsache hin, daß dies Griechenreich ein brüchiges, innerlich nicht homogenes ist. Das stimmt auf die ganze Diadochenzeit, wie Hölscher nachweist, nicht nur auf die makkabäische Zeit. Nun weiß aber der Verfasser von Kap. 7 von dieser Schwäche des Griechenreiches nichts. Vielmehr stimmt seine Beschreibung des vierten Tieres zum Teil, bis in den Ausdruck (2, 40 תקיפה, 7, 7 תקיפא, 2, 40 מהדק, 7, 7 מדקה) mit der Schilderung von 2, 40, dem durch „eiserne Schenkel" symbolisierten vierten Reich, überein; das fünfte, das 2, 41 durch die „Füße und Zehen" symbolisiert wird, kennt er nicht. Kap. 7 kennt also die weitere Entwicklung des makedonischen Reiches zu den Diadochenstaaten noch nicht, ist somit älter

als Kap. 2 und damit wohl als die Legendensammlung überhaupt.

Nun weist Hölscher allerdings darauf hin, daß 2, 44 die Zeit der Weltreiche abgelöst wird durch das Gottesreich, „wo die Herrschaft auf kein anderes Volk mehr übergehen wird", während nach 7, 18. 27 die Herrschaft den „Heiligen des Höchsten", d. h. den Juden zufallen soll, wenn die vier Tiere besiegt sind. Hölscher sieht darin eine deutliche Steigerung der nationalen Stimmung gegenüber 2, 44, die auf einen gesteigerten Gegensatz gegen die hellenische Herrschaft schließen lasse. Vielleicht darf man aber auch umgekehrt schließen, daß die Gereiztheit gegen das Griechentum in der Zeit Alexanders größer gewesen sei, als im 3. Jahrhundert, wo die Hellenisierung Palästinas schon bedeutende Fortschritte gemacht hatte. Wie man aber Alexanders Erscheinen dort begrüßt hatte, zeigt am besten das Buch Habakuk (nach Duhm).

3. Hölscher weist zum Beweis für den besonderen Charakter von Kap. 7 im Unterschied zu Kap. 2—6 auf die sprachlichen Verschiedenheiten zwischen beiden hin. Es scheint mir bei näherer Beobachtung, als ob auch die Sprache jedenfalls nicht gegen höheres Alter von Kap. 7 gegenüber 2—6 spreche. Wie Hölscher richtig bemerkt, wird in dem makkabäischen Zusatz 7, 8, wie in der Legendensammlung (2, 31; 4, 7. 10) die Interjektion אֱלוּ gebraucht, während in Kap. 7 im übrigen (7, 2. 5. 6. 7. 13) אֲרוּ steht. Nun scheint אֲרוּ eine Form des im Aramäischen sonst nur in Gestalt des Substantivs חֲזוּ (Dan. 2, 31) erhaltenen Stammes חזה (hebr. חָזָה = sehen) zu sein. אֱלוּ wäre daraus durch die im Aramäischen und den Dialekten nicht seltene Erweichung von r in l entstanden (vgl. Gesenius-Buhl z. Vok.). Somit wäre אֲרוּ die primäre, אֱלוּ die abgeleitete, also die jüngere Form. Ob auch die Reflexivform mit אֵת in 7, 15 gegenüber הֵת in 2—6 eine ältere Form darstellt, wage ich um so weniger zu entscheiden, als Hölscher selbst das Vorkommen von אֵת = formen in der Legendensammlung nachweist. Formen mit א statt regelmäßigem ה kommen übrigens schon in Esra (5, 15) vor. Jedenfalls ist man zu dem Schluß berechtigt, daß Kap. 7 auch sprachlich gegenüber der Legendensammlung einen älteren Typus zeigt.

4. Daß der Mythus vom Chaosdrachen, der dem Verfasser von Kap. 7 den Stoff zu den Gestalten seines Traumgesichtes geliefert hat (Gunkel), in zahlreichen Erzeugnissen aller Epochen der hebräischen Literatur durchschimmert, bedarf heute keines besonderen Beweises mehr, ebensowenig, daß die Einteilung des Weltverlaufes in vier Perioden, die wohl auf persische und letztlich auf babylonische Vorstellungen zurückgehen dürfte, den Juden zum mindesten seit dem Exil nahe lag (s. Bertholet, Daniel, S. 45, RGVB II, 17). Die sachliche Möglichkeit, Daniel 7 im 4. Jahrhundert entstanden zu denken, ist also unbestreitbar. Ist meine oben begründete Annahme richtig, so bildet das „Traumgesicht Daniels" Kap. 7 neben dem Buch Habakuk den Beweis, daß der Alexanderzug der Jahre 333—323, wie eigentlich von vornherein zu vermuten war, als gewaltige Weltkatastrophe, im Judentum für einen Augenblick die Prophetie wieder hat erwachen lassen, der Zeit entsprechend freilich bloß in Gestalt der Apokalyptik.

4.

Prof. Dr. Ludwig Schleiermacher
in Aschaffenburg

Zu Friedrich Schleiermachers Vorfahren

Im 92. Jahrgang dieser Zeitschrift 1919, S. 81 ff. teilt D. H. Hering die Ergebnisse seines Forschens nach Friedrich Schleiermachers Vorfahren mit. Er erwähnt als Seitenverwandten den Wildunger Pfarrer Mag. Johannes Schleiermacher. Im Banne einer Legendenbildung des Sanitätsrats Dr. Rörig bezichtigt er ihn, er habe Frau und Kind dem Hexenrichter überliefert! In den Nachträgen zu D. Herings Abhandlung tritt Herr Geh.-Rat Dr. K. Eichler, die erste Autorität in Wildunger Lokalgeschichte, dieser Legende entgegen und kennzeichnet den historischen Wert der Rörigschen Darstellungen. Indessen scheinen Eichlers Einwände den hochbetagten, inzwischen verstorbenen Verfasser nicht überzeugt zu haben.

Rörigs Anschuldigung gegen Johannes ist haltlos und unsinnig, und Hering hätte sie sich schwerlich angeeignet, wenn er gewußt hätte, daß die einzige historische Quelle Rörigs die handschriftliche Chronik von Julius Eichler ist. Dessen Sohn, der genannte Herr K. Eichler, stellt mir aus Band I, S. 289 dieser Chronik den folgenden Bericht über den Charakter des Johannes zur Verfügung, den ich, Unpersönliches weglassend, wiedergebe.

„Als 1613 der bisherige Kaplan Johann Hefenträger Pfarrer geworden, erhielt der bisherige Konrektor Johannes Schl. die Stelle als Diakonus. Nach dem Tode Joh. Hefenträgers rückte er in dessen Stelle ein. Er war zweimal [1]) verheiratet. Im Jahre 1627 verheiratete er sich zum 2. Male (mit Susanna Rebenstock). Während der Erlebnisse des 30jährigen Krieges ging es ihm sehr schlecht. Wegen Mittellosigkeit und gänzlicher Armut der Stadt konnte ihm sein Gehalt nicht ausgezahlt werden. Mit der Ruhe und Humanität, welche aus allen seinen Bittschriften hervorleuchtet, bat er öfters seine kümmerliche Lebensweise in etwas zu erleichtern. ... Dazu kam, daß seine Frau Susanne am 17. 11. 1655 der Hexerei angeklagt und am 21. 3. 1656 zur Gerichtstätte geführt und dicolliert wurde. Auch sein Töchterchen, ein Kind von 8 Jahren, klagte sich bei ihrem durch vielerlei widrige Schicksale gebeugten und betagten Vater der Hexerei an. Doch hielt er mit Geduld und Ergebenheit in seinem Amte aus und starb als allgemein geachteter braver Mann im Alter von 75 Jahren am 8. 4. 1658. Er hinterließ einen Sohn, welcher Medizin studierte, doch einige Male aus Mangel an Geld ins elterliche Haus zurückkehren mußte."

So lautet das aus archivalischen Quellen geschöpfte Urteil Julius Eichlers über Johannes Schleiermacher, welches Rörig allein gekannt haben kann. Wie konnte er trotzdem auf die an sich unwahrscheinliche Idee verfallen, jener hätte als 72jähriger Greis Frau und Kind dem Hexenrichter ausgeliefert?

In der Eichlerschen Chronik findet sich auch ein Auszug aus dem Prozeß der Susanne und darin kein Wort, welches als Zeugnis ihres Gatten gegen sie gedeutet werden könnte. Von dem Kinde ist überhaupt nicht die Rede. Es ist gar nicht hingerichtet worden, sondern lebte noch, wie aus dem Stammbaume der Familie Rebenstock zu ersehen, zur Zeit, wo ihr vorgenannter Bruder Leibmedikus in Darmstadt war, nämlich 1682. Hierzu schreibt Herr Geh. Rat Eichler:

„Daß die 8jährige Anna Ursula sich als behext hinstellt, ist keine Einzelerscheinung; es finden sich noch mehr Selbstbeschuldigungen von Kindern, deren Phantasie durch die Verirrungen jener trostlosen dumpfen Zeit angesteckt war. Das

1) Dreimal, nach Herrn E. Feldmann, Apotheker zu Wildungen, der sich neuerdings in archivalische Forschungen dort vertieft hat.

Gericht hat sie je nach Alter an einer Hinrichtung teilnehmen lassen, oder sie mit Ruten ausgestrichen oder sie den Eltern wieder zugeführt und der Aufsicht der Geistlichen unterstellt. Letzteres ist sicher bei der kleinen A. Ursula der Fall gewesen."

Johannes (mein Vorfahr) hinterließ 3 Söhne, den genannten ältesten Sohn Dr. med. Joh. Bartholomäus, einen 2. Sohn, den Pfarrer Joh. Philipp zu Cülte bei Arolsen, und den jüngsten Joh. Christian, welcher sechsmal das Bürgermeisteramt seiner Vaterstadt bekleidete, was wohl als Beleg für die Achtung gelten darf, deren sich seine Familie dort erfreute. Ich besitze die eigenhändige Lebensbeschreibung des Joh. Bartholomäus. Darin spricht dieser, ein aufrichtig frommer Mann, mit Verehrung von seinen lieben Eltern, wie sie nicht möglich hätte sein können, wenn er die Mutter für eine Hexe oder gar den Vater für ihren mittelbaren Mörder gehalten hätte. Anfangs Theologie studierend, wandte er sich später der Medizin zu. Seine Bibelkenntnis rühmt Herr Pfarrer Dr. E. Becker in den Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsvereins der Stadt Alsfeld [1]). Von ihm, der mit Spener befreundet war, und seinen Nachkommen, gleich ihm Ärzten in hervorragender Stellung, heißt es in einer Grabrede, daß sie an Stelle des Predigers die Kranken mit tröstlichem Zuspruche versehen konnten, dem Seelsorger die Bahn bereitend. Im Charakter dieser Männer und ihrer Nachkommen forscht man vergebens nach der „dämonischen Riesenfaust", die Hering sich (S. 99) „aus der düsteren Wolke alter ungesühnter Schuld" gegen einen „Spätgeborenen des Geschlechts" (Friedrich Schleiermachers Großvater) ausrecken läßt. Klarheit, Milde und Uneigennützigkeit finde ich darin als gemeinsame Züge und habe diese ansehen zu dürfen geglaubt als Erbgut aus einem echt evangelischen Pfarrhause. Mögen sich die sehr zahlreichen Nachkommen des Johannes Schleiermacher mit diesem Glauben trösten!

Nach Abschluß dieser Zeilen wurde mir von Herrn Emil Feldmann (s. vor. S., Anm.) die folgende Reihe der Vorfahren des Theologen Friedrich Schleiermacher als sicher verbürgt mitgeteilt:

1) 2. Reihe Nr. 5, 1907—1910.

Curt Schleiermacher

Mag. Johann (I) Schl. verm. m. Ottilie Scheube aus Homberg in Hessen etwa 1545—1595, gräflicher Rat (Peplopoeus)

Benedictus, Oekonomus des Corbacher Gymn., † etwa 1616

1. Johann, Schultheiß z. Gemünden, 2. Balthasar Lorenz, 3. Magdalene

Nach Herrn Feldmanns wohlbegründeter Meinung sind zwei Träger des Namens Curt zu unterscheiden, wahrscheinlich Oheim und Neffe. Der ältere ist sicher Vater von Henkel, und dessen Söhne sind Daniel und Johann, alle drei Metzger und Wirte [1]). An welchen Curt der Rat Johannes Peplopoeus anzuschließen ist, bleibt vorläufig unentschieden [2]).

1) Ist Henkel etwa durch seinen Sohn, den Wirt Johann, der Großvater des Pfarrers Mag. Johannes (II.)? S. zu Henkel: Hering S. 91. F. K.

2) Nach obigem Stammbaum wäre sowohl Eichler, als Hering, über die Abstammung des „Schultheißen" Johann, Friedrichs Ahn (Hering S. 88 bis 93), im Unrecht. Eichler hält ihn für einen Neffen des „gräfl. Rats", Hering für einen Sohn desselben, in Wirklichkeit wäre er der Enkel. Neu ist oben der „Oekonom Benedictus". Sollte er nicht der Eitel Benedikt Johann sein, den Hering (S. 89) 1611 oder 1612 „kinderlos" gestorben sein läßt? Das würde am ehesten die Fortleitung des Namens „Eitel Benedikt Johann" in der Familie des Schultheißen (S. 86. 88. 92) erklären. Natürlich bleibt dabei möglich, daß der „gräfl. Rat" einen Sohn nach einem Bruder benannt habe; Oheim und Neffe wären dann nur rasch nacheinander gestorben, letzterer wohl noch jung. F. K.

Rezensionen

1.

Lic. Dr. Hans Becker
Pfarrer in Berlin-Friedenau

Gustav Wolfs Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte[1])

Das hier bezeichnete Buch füllt endlich eine schon lange schmerzlich empfundene Lücke in der historischen Literatur aus und stellt sich den Werken von Wattenbach und Lorenz in würdiger Weise zur Seite. Die Forschung über die Reformation hat ja seit den Tagen de Wettes und Seidemanns einen Riesenaufschwung genommen, aber einen Wegweiser durch die immer größer werdende Literatur gab es noch nicht, wie ihn der Geschichtsforscher des Mittelalters ja schon lange besaß. Maurenbrecher pflegte regelmäßig ein Kolleg über Quellenkunde der Reformationszeit zu lesen, und wer das Glück gehabt hat, ihn zu hören, wird es wissen, was er gerade diesem Kolleg zu verdanken hatte. Wolf, ein langjähriger Schüler von Maurenbrecher, hat wohl dort die ersten Anregungen zu dem Buche empfangen, das wir jetzt seinem Fleiß, seiner Umsicht und Gelehrsamkeit verdanken. Um so größer ist sein Verdienst, als er eben absolut nicht auf Vorgängern zu fußen, sondern lediglich Neues zu bringen hatte. Daß über manches, besonders hinsichtlich der Anordnung und Gruppierung des Stoffes man anderer Mei-

1) I. Bd. Vorreformation und allgemeine Reformationsgeschichte. Gotha, F. A. Perthes A.-G., 1915. XIV u. 582 S. 16 M.

Leider hat die Anzeige, wie das jetzt gar nicht zu vermeiden ist, Jahr und Tag warten müssen, ehe sie zum Druck gekommen. D. Schriftltg.

nung sein kann als der Verfasser, ist selbstverständlich, ebenso, daß sich mancherlei Unrichtigkeiten und nicht ganz begründete Urteile finden. Aber man sollte es nicht vergessen, wie schwer es ist, sich in ein so ungeheures Gebiet, wie es die Reformationsgeschichte jetzt darstellt, einzuarbeiten und über die Riesenliteratur derselben selbständig zu urteilen.

Eine Übersicht des Inhalts wird die Reichhaltigkeit des Gebotenen dartun. In einer Einleitung gibt Wolf unter der Überschrift „Epochen der Reformationsgeschichtschreibung" eine sehr gute Darstellung der Geschichtschreiber jener Zeit von Anfang bis auf Trölsch und Weber. Er verfolgt hier schon das Verfahren, das er in dem ganzen Werke beibehält, die einzelnen Personen und Zeitströmungen im Text zu charakterisieren und in den Anmerkungen ausführliche Literaturnachweise zu geben. Dadurch wird die Lektüre des Buches wesentlich erleichtert. Wenn er über Seckendorf schreibt: „Schon mancher Gelehrte erfuhr, daß Dinge, die er neu erforscht zu haben glaubte, bereits bei Seckendorf standen", so liegt darin in der Tat eine beherzigenswerte Mahnung, die gerade Seckendorf gegenüber am Platze ist, an den Forschungen der alten Gelehrten nicht achtlos vorüberzugehen. Das, was Wolf über Schleiermacher ausführt, steht mit seinem Thema nur in sehr losem Zusammenhang. Das Urteil über die Union: „sie wurde nicht von unten durch Entwicklung historischer Keime, sondern von oben durch abgestumpfte Empfindung für historische Überreste hervorgerufen, die nach obrigkeitlicher Ansicht nicht mehr daseinsberechtigt waren", ist einseitig. Der Verfasser hat da wohl die unerfreulichen Vorgänge in Preußen im Auge, die sich an die Einführung der Agende von 1829 anknüpften, und er unterschätzt die durch die Annäherung der Angehörigen der verschiedenen Kirchen während der Not der Fremdherrschaft und des Aufschwungs der Freiheitskriege und durch das dritte Säkularfest der Reformation gegebenen Motive zu einer friedlichen Einigung der bisher getrennten Konfessionen.

Janssen ist viel zu günstig beurteilt. Wir wollen es gewiß nicht vergessen, daß er durch seine kultur- und wirtschaftsgeschichtlichen Darstellungen die Historiker veranlaßt hat, auch dieser Seite der Reformationszeit ihre Aufmerksamkeit mehr zuzuwenden, als es vor ihm der Fall gewesen war. Aber wir müssen uns doch immer wieder vorhalten, daß Janssen eine ausgesprochen tendenziöse Geschichtschreibung verfolgt hat und das Gegenbild des gewissenhaften Historikers ist, der sich bemühen soll, bei seiner Darstellung Licht und Schatten nach allen Seiten hin gleichmäßig zu verteilen.

Sehr dankenswert ist der Hinweis auf Diltheys Arbeiten über

die Reformationszeit, besonders auf dessen „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation". Der Philosoph wird vom Historiker sehr oft mit einem gewissen Mißtrauen angesehen. Es wäre sehr zu bedauern, wenn die fein- und tiefsinnigen, auf gründlichen historischen Studien beruhenden Forschungen Diltheys dasselbe Schicksal hätten und nicht allseitige Beachtung fänden. Zu wünschen wäre, daß durch Dilthey das ziemlich zusammenhangslose Buch von M. Carriere, „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart" beseitigt würde, das noch sehr oft zitiert wird.

Ob die Anschauungen von Tröltsch und Weber, die zum Teil auf Dilthey aufbauen, sich nicht starke Modifikationen werden gefallen lassen müssen, bleibt abzuwarten. Man wird doch immer dazu zurückkehren müssen, daß es lediglich religiöse Motive gewesen sind, die in Luther den Reformationsgedanken hervorgerufen haben, und daß die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Vorgänge, die sich daraus entwickelten, doch nur sekundäre Erscheinungen sind. Das hat ja neuerdings auch Wolfs Freiburger Kollege von Below in seiner Prorektoratsrede wieder einmal recht nachdrücklich betont.

Im § 2 der Einleitung ist eine Übersicht über die wichtigsten literarischen Hilfsmittel zur Reformationsgeschichte gegeben. Hier kommt auch die katholische Forschung zu ihrem Recht, die sich ja in den letzten Jahrzehnten in steigendem Maße der Reformationsgeschichte zugewandt und besonders in dem historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft viel brauchbare Forschungen geliefert hat, die sich auch bemühen, möglichst unparteiisch zu sein. Das Urteil über die doch recht verdienstvollen Arbeiten von Berbig ist wohl etwas hart.

I. Die Darstellung des vorliegenden ersten Bandes zerfällt in zwei Teile. Erstes Buch: Vorreformation, S. 53 bis 388.

A. Das erste Kapitel behandelt die Konzilien. Die drei großen Konzilien und die Männer, die ihre Gedanken hervorgerufen und weiter entwickelt haben, werden in der Kirchengeschichte oft noch recht stiefmütterlich behandelt. Es genügt meist für die theologischen Prüfungen, die historischen Tatsachen in knappster Form und die bekannten Gruppierungsschlagworte zu wissen, um als genügend orientiert zu erscheinen. Von dem gewaltigen Ringen zweier einander oft diametral entgegengesetzter Weltanschauungen, von der geistigen Bedeutung der führenden Männer und von den Nachwirkungen jener Konzilsgedanken in der zweiten Hälfte des 15. und im 16. Jahrhundert herrschen sehr oft noch unklare Vorstellungen. Man weise nur einmal auf die politische und religiöse

Bedeutung etwa eines Marsiglio von Padua hin, um bei vielen Theologen und Juristen recht ungläubigem Staunen zu begegnen. In diese Fragen tiefer einzuführen, hat Wolf sich mit Erfolg bemüht. Der erste Abschnitt gilt den Sammlungen der Konzilsakten und der „Konzilgeschichtschreibung"; er ist sehr gewandt. Wenn Wolf der Forschertätigkeit Hefeles so warme Worte widmet, so hätte er auch hinzufügen können, daß diesem die Lust zur Weiterführung seiner Konziliengeschichte vergangen war, seitdem das vatikanische Konzil, sein Protest dagegen und dann seine Unterwerfung gekommen war. Sehr verdienstlich ist, daß Wolf durch den Wald der Konzilsakten sichere Wege zu weisen sich bemüht und z. B. auf S. 80 durch kurze Fingerzeige über Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der Ausgaben vor langem Umhertasten bewahrt.

Der zweite Abschnitt bespricht eingehend, freilich doch nicht erschöpfend, das Konstanzer Konzil, zunächst § 5 die urkundlichen Quellen. Der Publizistik, die in den Tagen der Konzilsbewegung eine große Rolle gespielt hat, ähnlich wie seiner Zeit in dem gregorianischen Streit, ist mit Recht eine eigene Rubrik gewidmet, § 6. In der Vorgeschichte der Konzilsbewegung ist der Kampf Ludwigs des Bayern mit der Kurie herangezogen, aber meines Erachtens nicht ganz verständlich. Es mußte darauf hingewiesen werden, wie die Bewegung der Franziskanerspiritualen den Bestrebungen Ludwigs zu Hilfe kam, wie die Sachsenhausener Appellationen direkt auf den Einfluß des Michael von Cesena zurückzuführen sind — wie das Karl Müller nachgewiesen hat — und wie diese Gedanken des franziskanischen Widerspruchs in den oppositionellen Richtungen der Konzile nachgewirkt haben. Wolf schätzt Occam viel höher als Marsiglio von Padua. Nun, dieser hat entschieden die größeren Erfolge und Popularität mit seiner Schrift „Defensor pacis" für sich gehabt, die mit Recht „die prinzipiellste und umfassendste Opposition gegen das römisch-katholische Kirchentum unter dem ausschließlichen Gesichtspunkte nationaler und staatlicher Interessen" genannt worden ist (Weingarten). Deshalb ist es auch sehr zu bedauern, daß Marsiglio hier ziemlich kurz wegkommt. Eine Inhaltsangabe des Defensor pacis mit seinen radikalen und modernen kirchenpolitischen wie religiösen Tendenzen wäre nötig gewesen. Auch andere Männer jener Kreise werden zu kurz behandelt, so Johann von Jandun und Andreas von Randuf mit seinem wichtigen Traktatus De modis uniendi ac reformandi ecclesiam; der erstere wird gar nicht, der zweite nur ganz kurz in einer Anmerkung genannt. Auch Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, über den Wolf allerdings sehr ausführlich Literaturangaben bringt, und vor allen Dingen Dietrich von Nieheim hätten eine ausführlichere Be-

handlung wohl verdient. Die Frage nach der Autorschaft von „De difficultate reformandi ecclesiam in concilio generali“, ferner der „Avisamenta pulcherrima“ und „De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio generali“ läßt Wolf unentschieden und hält sie für unentscheidbar. Ich möchte die ersten beiden Dietrich von Nieheim, die letzte Andreas von Randuf zuschreiben. Es würde sich empfohlen haben, die Konzilsgedanken etwas schärfer zu gruppieren und darauf hinzuweisen, daß in Pisa und Konstanz der Gedanke die Oberhand hatte, die päpstliche Hierarchie als göttliche Institution festzuhalten, aber durch ein Mitregiment der Bischöfe und Gelehrten einzuschränken, während die andere Richtung darauf hinausging, den römischen Kirchenbegriff zu überwinden und den Laien, also auch den weltlichen Machthabern eine gewichtige Stimme bei der Kirchenreform zuzusprechen. Das sind Gedanken, die an das allgemeine Priestertum aller Gläubigen in der Reformationszeit schon sehr anklingen, und es mußte als besonders interessant hervorgehoben werden, daß es eben hauptsächlich deutsche Theologen, wie Konrad von Gelnhausen, Dietrich von Nieheim und Andreas von Randuf waren, die diese Anschauung vertraten.

Das Konzil von Pisa ist in diesem Abschnitt gar nicht behandelt, wohl mit Rücksicht auf die „Quellenkunde der deutschen Reformation“. Aber läßt sich Konstanz und Basel ohne Pisa verstehen? Ein kurzer Hinweis darauf wäre dringend nötig gewesen, ebenso auf das wichtige Nationalkonzil von Paris 1398, wo die Fragen, die 1409 und 1415 zur Verhandlung kamen, schon fast alle angeschnitten werden. — Mit § 7 „Erzählende Quellen“ schließt das Konstanzer Konzil.

Der dritte Abschnitt ist dem Baseler Konzil gewidmet und bringt in § 8 Vorbemerkungen und § 9 die Quellen. In Österreich hat man begonnen, die Akten von Basel herauszugeben, aber die Publikation ist keine exakte und den neuzeitlichen Anforderungen entsprechende und seit 1886 völlig ins Stocken geraten. Bei der Besprechung der Quellen des Konzils wäre eine Gruppierung nach den behandelten Fragen wünschenswert gewesen, weil das die Übersicht ungemein erleichtert. Gewiß bringen viele Quellen den Gesamtverlauf der Verhandlungen, aber ein Hinweis z. B. darauf, wo die Partien über die Hussiten zu finden sind, würde für schnelle Orientierung sehr willkommen gewesen sein. Der kurze Abschnitt auf S. 99 „hussitische Aufzeichnungen“ genügt nicht. Bei der Besprechung der Tätigkeit des Enea Silvio de Piccolomini wäre eine schärfere Charakteristik dieses geriebenen Italieners dringend am Platze gewesen, vor allen Dingen hätte auch sein Gesinnungswechsel während des Konzils nach seinen recht unlauteren Motiven

erwähnt werden müssen. Wolf zitiert nur die Epistula retractionis von 1447 und unterläßt einen Hinweis darauf, daß Enea 1459 als Papst die Beschlüsse von Konstanz und Basel verdammt und 1463 die berüchtigte Retraktionsbulle erläßt mit ihrem geflügeltem Wort: Eneam rejicite Pium recipite. Vermißt wird auch ein Hinweis darauf, daß Enea's vielgelesene Briefe ein reiches Material zu seiner Charakteristik bieten und er durch sie auch einen großen Einfluß auf die Entwicklung des Humanismus gewonnen hat. Der Hinweis auf Voigts Buch, S. 100, Anm. 1, genügt nicht recht. Bei der „Reformatio imperatoris Sigismundi" begnügt sich Wolf mit einer kurzen Bemerkung über die Bedeutung der Schrift in der Reformationszeit. Gerade hierüber, besonders über die Bedeutung der reformatio im Bauernkrieg hätte mehr gesagt werden müssen. Auch die Parallelschriften, z. B. die „Reformatio imperatoris Friderici" hätten herangezogen werden müssen.

Auch über Nicolaus Cusanus geht Wolf hier zu kurz hinweg. Seitdem Janssen uns mit der Offenbarung beschenkt hat, die Reformationszeit habe nicht von Luther zu datieren, sondern von Nicolaus von Cues, hat diese Persönlichkeit für den protestantischen Historiker ein eigenartiges Interesse gewonnen. Wolf gibt die Würdigung dieses Mannes dann auf S. 276 bis 281 mit reichen Literaturangaben. Wir hätten aber einen schärferen Hinweis auf das, was Cusanus als Reformator geleistet und nicht geleistet hat, gewünscht. Er nennt Faber Stapulensis als Herausgeber der Schriften des Cusanus. Über diesen hätte er neuere Literatur heranziehen sollen, z. B. den Artikel in der Prot. Realencyklopädie, 3. Auflage (von G. Bonet Maury).

B. Das zweite Kapitel behandelt die „Hierarchie vor der Reformation" und da im § 10 die Kurie und im § 11 die deutsche Hierarchie. Über die päpstliche Verwaltung und Finanzwirtschaft herrschen noch sehr unklare und ungenügende Vorstellungen. So ist es dankenswert, daß Wolf Ausführungen über die päpstliche Kammer, die Kanzleitaxen, die Taxliste der Kammer, die Rota Romana, die Penitentiarie und ihr Archiv gibt. Seit der Zentralisation der römischen Kirche im Papsttum, wie sie unter Gregor VII. begonnen hatte und unter Innocenz III. eigentlich schon vollendet war, hatte ja der Geschäftsbetrieb bei der Kurie einen staunenswerten Umfang angenommen. (Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte I, § 139.) In ihn hineinzusehen, ist auch für den deutschen Reformationshistoriker sehr wichtig, da ja gerade die päpstlichen Eingriffe in die deutsche kirchliche Verwaltung eine der Hauptklagen der Deutschen gegen den päpstlichen Stuhl bildeten. (Vgl. die 101 gravamina und die Beschwerdeschrift des Herzogs Georg von Sachsen

über die Annaten auf dem Reichstage von Worms 1521.) Bemerkenswerte Ausführungen darüber jetzt bei von Below, Die Ursachen der Reformation, S. 20 ff. Wolf weist auf die Stellenjägerei hin. Es wäre leicht gewesen, darüber aus späterer Zeit ein paar prägnante Beispiele zu geben, so Johann Cochläus (vgl. M. Spahn, Johannes Cochläus, 1898). Wolf kommt hier auch auf das so wichtige Thema vom Ablaß zu sprechen, der ja immer noch nicht völlig geklärt ist, bzw. noch oft falsch gedeutet wird. (Vgl. dazu v. Below a. a. O. S. 28 und Brieger, Das Wesen des Ablasses zu Ende des Mittelalters. 1897.) Zu bedauern ist, daß Wolf neben den reichen Literaturangaben nicht eine Definition des Ablasses nach den verschiedenen Auffassungen der hauptsächlichsten Vertreter der Ablaßtheorien, z. B. des Johann von Palz, gegeben hat. Die Literatur über die mittelalterlichen Beichtspiegel, die besonders in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu hoher Blüte gelangten, hätte leicht um einige wichtige Titel vermehrt werden können. Nicht nur in der Zeitschrift für Kirchengeschichte ist darüber in der letzten Zeit wertvolles Material veröffentlicht worden. Für die Kasuistik auf Wetzer und Welte als das am besten orientierende Buch zu verweisen, ist wohl etwas bedenklich, da dieses Werk von einem sehr einseitig katholischen Standpunkt aus geschrieben ist.

C. Das dritte Kapitel, „Quellen des vorreformatorischen religiösen Lebens", behandelt in § 12 Allgemeines, dann in einem ersten Abschnitt die Anfänge der Mystik und da in § 13 die Franziskanerpredigt, § 14 Eckart, § 15 Tauler, § 16 Suso, § 17 weitere mystische Denkmäler.

Dieser Abschnitt nimmt einen verhältnismäßig breiten Raum ein, S. 133—174. Das könnte bei der Fülle von Stoff, welche die Reformationsgeschichte bietet, eher als ein Zuviel als ein Zuwenig erscheinen, aber es muß betont werden, daß die Mystik des ausgehenden Mittelalters noch einer eingehenden Erforschung bedarf, denn sie vor allem ist es gewesen, die den Boden vorbereitet und gelockert hat, in den dann die Reformation ihren Samen streuen konnte. Wie tief Luther in seiner ersten Periode unter dem Einfluß der Mystik gestanden hat, und welches Lob er der von ihm herausgegebenen deutschen Theologie (WA II, 467) und Tauler (WA II, 464) spendet, ist zur Genüge bekannt. In der Geschichte der Mystik ist ja in den letzten Jahrzehnten sehr viel gearbeitet worden. Das von Denifle und Ehrle begründete Archiv für Literatur und Geschichte des Mittelalters hat da sehr viel gewirkt. Aber in die Entwicklung der Mystik sehen wir immer noch nicht klar. Es ist eine noch zum großen Teil zu lösende Aufgabe,

nachzuweisen, wie die platonische bzw. neuplatonische Mystik über Dionysius Areopagita einerseits und Augustin andrerseits auf die Mystiker des Mittelalters und durch sie auf Luther gewirkt hat, und wie durch Augustin direkt auf ihn Gedanken neuplatonischer Mystik sich übertragen haben. Hunzinger in seinen Lutherstudien hat da für Luther und den Neuplatonismus erst die Wege gewiesen. Wenn Wolf sich so ausführlich mit der Mystik als einer Vorstufe der Reformation beschäftigt, so hätte er wohl auch zeigen müssen, wie sie die „offiziellen" Bahnen der Reformation verlassen und sich in die von der deutschen und schweizerischen Kirche so gründlich verkannte und verfolgte Täuferbewegung geflüchtet hat, bis sie dann im Pietismus, wenn auch unter schweren Kämpfen in die offizielle Kirche eindrang. Ritschls bekannte These, daß die Mystik und der Pietismus mit den reformatorischen Gedanken gar nichts zu tun hätten, sondern daß der Pietismus ein natürliches Kind der katholischen Mystik sei, hat ja zunächst sehr viel Anerkennung gefunden, um dann wieder energisch bekämpft zu werden. Auch in dieser Auffassung wird wohl noch eine Modifikation eintreten und zu dem Resultat führen, daß die Mystik bei den Hauptreformatoren sehr wohl ihre Anerkennung gefunden hat, sie aber noch zurücktreten mußte, da diese noch nicht die stillen Wege der Mystik gehen konnten, weil sie zu sehr in die politischen Händel hineingezogen wurden, und daß die Mystik ihrem ganzen Wesen nach durch die Täuferbewegung treuer vertreten wurde. Diese war ja keineswegs auf das fanatisch Schwärmerische angelegt, das sich bei ihr in der Münsterschen Rotte fand, sondern sie ist zu dem Fanatismus erst gedrängt worden durch den Widerspruch und die unglaublichen Verfolgungen, die sie von der alten und von der neuen Kirche zu erdulden hatte. Die Voraussetzungen für eine derartige Beurteilung der Mystik sind ja schon in der Erkenntnis gegeben, die sich jetzt allgemein, besonders auch durch die Forschungen der Modewissenschaft, der allgemeinen Religionsgeschichte, durchgesetzt hat, daß nämlich Mystik keineswegs als lediglich katholisch anzusehen ist, sondern zum Wesen der Religion gehört, wenn man sie auch nicht als das „Urphänomen der Religion", „das erste Wort der Religion", bezeichnen darf. Charakteristisch für unsere Zeit ist es ja, daß die Mystik, besonders auch literarisch, ihre Auferstehung gefeiert hat. Der Diederichs'sche Verlag in Jena ist eifrig bemüht, alte Mystiker wieder herauszugeben und findet im Publikum willige Unterstützung. In der Quellenkunde ist eine Auseinandersetzung über Scholastik und Mystik zu vermissen. Die immer noch vertretene These, daß sie im Gegensatz zueinander stehen müßten, sollte bald einmal einer genaueren und besseren Kenntnis

weichen. Beide haben doch dasselbe Ziel: Gott zu erkennen und ihm näher zu kommen. Aber während die Scholastik dies vom Welterkennen aus versucht, unternimmt es die Mystik vom persönlichen Leben aus. Hier offenbart sich nun ein gewisses, ich möchte sagen protestantisches Element in der Mystik. Sie hat oft genug geglaubt, auf die Wege zu Gott, welche die offizielle Kirche bot, verzichten zu können. Darin steckt eben jenes protestantische Element, wie es sich am klarsten in Meister Eckart und seinem Konflikt mit der Kirche ausdrückt.

Doch kehren wir zurück zur Inhaltsangabe. Wenn der Verfasser S. 132 sagt: „Heute spricht man wenig mehr von den Reformatoren vor der Reformation", und damit die These ablehnt, die Ullmann in seinem bekannten Buche verfochten hat, so ist dem gegenüber darauf hinzuweisen, daß dieser Widerspruch gegen die Ullmannschen Gedanken in der Neuzeit wieder stark abgenommen hat. Gerade die neuere Forschung hat ja mit Erfolg nachgewiesen, daß der Reformationsgedanke Luthers nicht so unvermittelt entsprang, sondern in vieler Beziehung in der Vergangenheit wurzelt, und sie sieht auch hierin eine Bestätigung für die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Weltgeschehens. Man neigt sich jetzt wieder mehr der Ansicht Ullmanns zu, daß überall da, wo man im Mittelalter nicht von dem Rahmen des katholischen Welt- und Verfassungsbildes aus an den bestehenden Zuständen Kritik übt, sondern einen ganz neuen Maßstab anlegt, nämlich die Heilige Schrift, sich leicht Verbindungslinien zwischen Luther und der früheren Zeit herstellen lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus gehört der sehr interessante § 13, die Franziskanerpredigt, der seine Bemerkungen über die Predigtweise Bertholds von Regensburg enthält, nicht hierher. Dagegen fehlt, was entschieden hierher gehörte, eine Schilderung der Wirksamkeit der Franziskaner-Spiritualen und -Fratizellen, deren Gegnerschaft gegen das Papsttum sehr viele biblische Motive aufzuweisen hat und darum für die Vorgeschichte der Reformation wohl in Betracht kommt.

Von der Beurteilung Meister Eckarts an macht es sich besonders fühlbar, daß Wolf eine andere Behandlung der Quellen hätte einschlagen sollen. Gerade bei Meister Eckart setzen infolge der Forschungen und Funde der letzten Jahrzehnte eine Reihe von kritischen Fragen ein, die nur an der Hand der Quellenbeschreibung gut erörtert werden können. Die Verdienste von Denifle um die Eckartforschung werden gebührend gewürdigt, aber auch seine Versuche, ihn auf Grund neuer aufgefundener lateinischer Schriften für die Scholastik in Anspruch zu nehmen und damit seiner Originalität zu berauben, zurückgewiesen.

Ist Eckart in der Gegenwart der moderne Mystiker geworden, so war dies Tauler (§ 15) für die Reformationszeit, Wie Luther ihn geschätzt hat, wurde schon erwähnt, und seitdem galt Tauler sehr oft in protestantischen Kreisen als Bahnbrecher der Reformation. Das Urteil ist natürlich nicht mehr zu halten. Tauler kann als Vorläufer der Reformation nur in dem Rahmen gelten, den wir oben für die Beurteilung dieser Bestrebungen festgelegt haben. Die Frage, ob der geheimnisvolle „Gottesfreund aus Oberland", der die Predigten des Meisters aufgezeichnet, existiert habe, wird von W. glatt verneint. Ich glaube doch etwas voreilig. Zum mindesten muß man der Frage gegenüber zu einem non liquet kommen. W. hat sich hier wohl zu sehr durch Denifle beeinflussen lassen.

§ 16 beschäftigt sich mit dem liebenswürdigsten und neben Thomas a Kempis populärsten Mystiker, mit Heinrich Suso. Hier haben wir auch eine streng durchgeführte und übersichtliche Besprechung der einzelnen Schriften des Autors, wie wir sie bei dem ganzen Buche gern gesehen hätten.

§ 17, „Weitere mystische Denkmäler", beschäftigt sich zunächst mit Rulmann Merswin. Der hätte aber praktischer bei Tauler und dem „Gottesfreund aus Oberland" behandelt werden sollen, wie es der Verfasser auch zum Teil schon getan hat. So haben sich mancherlei Wiederholungen eingestellt. Hier wird auch Heinrich von Nördlingen genannt, der besonders durch seinen Einfluß auf Christina und Margarete Ebener von Bedeutung geworden ist. Es ist sehr zu bedauern, daß W. dieser Frauenmystik nicht ein eigenes Kapitel gewidmet hat. So, wie sie hier nur nebenher untergebracht ist, kann man sie leicht übersehen. Gerade bei der Frauenmystik zeigt es sich, auf welche ungesunde Gebiete diese Geistesströmungen geraten, und wie sie zu direkt erotischen, sinnlichen Spielereien mit dem Bräutigam Christus gelangen kann. Das sieht man besonders an Margarete Ebener, für die W. die gründliche und abschließende Studie von Zöpff, „Die Mystikerin Margarete Ebener", Leipzig 1914, nicht erwähnt hat. Andrerseits zeigt diese Frauenmystik eine Tiefe und Zartheit des religiösen Empfindens, die von den männlichen Mystikern nicht erreicht wird. Hier hätte W noch eine Reihe von Namen nennen müssen, so mindestens die heilige Gertrud und Mechthild von Hackeborn. Es ist das Verdienst von Hilty, in einem der Bände seines vielgelesenen „Glück" auf diese gesunde, auch für Protestanten wichtige Seite der Frauenmystik hingewiesen zu haben.

Der zweite Abschnitt behandelt separatistische Bestrebungen und beschäftigt sich in § 18 mit den vielumstrittenen Beghinen und Begarden. Sie sind sehr oft mit den Brüdern und Schwestern

des freien Geistes zusammengeworfen worden, mit denen sie zunächst gar nichts zu tun hatten. Erst die pantheistisch-enthusiastische Mystik, die sich um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts bei beiden einbürgert, schlingt um sie ein gemeinsames Band. Die soziale Bedeutung der Beghinen und Begarden hat W. richtig betont, wenn er aber sagt, ihre Tendenz eignete sich mehr zur Auseinandersetzung mit Zünften und städtischen Magistraten als mit der Kirche, so ist das nicht richtig. Lambert le Bègue hat im Gegensatz zu der Sittenlosigkeit, in welcher der Klerus eine führende Rolle einnahm, diese Vereine für ein gemeinsames Leben der Keuschheit gestiftet. Von dem Kampf gegen die Sittenlosigkeit sind die Beghinen dann auch zum Gegensatz gegen andere Mißstände in der herrschenden Kirche fortgeschritten. Der Gedanke des Laienchristentums und seines Protestes gegen die offizielle Kirche, wie er im Bettelmönchtum besonders zum Ausdruck kam, lag damals gleichsam in der Luft und hat auch die Beghinenbewegung stark beeinflußt. In Nordfrankreich haben sich übrigens die Gedanken des Beghinentums in ihrem ursprünglichen Sinn erhalten. Dort bestehen in sehr vielen Städten Beghinenhöfe, Versorgungsanstalten für alleinstehende Frauen und Jungfrauen, die meist gar keinen Zusammenhang mit der Kirche haben, aber eben diesen praktischen, religiös-sittlichen Zweck verfolgen, ihren Angehörigen ein stilles, ehrbares Leben zu ermöglichen. Eine umfassende Geschichte des Beghinenwesens läßt sich wohl zur Zeit noch nicht schreiben, dazu fehlen noch die eingehenden lokalgeschichtlichen Forschungen. Dasselbe gilt in noch viel höherem Maße von den Brüdern vom freien Geiste (§ 19), weil hier die Quellen lange nicht so reichlich vorhanden sind wie bei den Beghinen. Sehr schwer wird das alles zu entwirren sein, da alle diese Bewegungen, Beghinen, Brüder vom freien Geiste, Waldenser und auch Albigenser verwandte Momente haben und deshalb sehr oft miteinander verwechselt worden sind.

Die Waldenser werden in § 20 behandelt; S. 179 bis 189. Etwas kurz für die Fülle des Materials, das gerade sie bieten, und auch für die Bedeutung, die sie für die Reformationsgeschichte haben. Bei den Waldensern ist ja die Darstellung ihres Wesens besonders deshalb schwierig, weil die Quellen nicht weit hinaufreichen. La nobla leizon ist wohl nicht vor 1400 entstanden, und der Codex Teplensis ist für die waldensische Bibelübersetzung nicht mehr in Anspruch zu nehmen. W. gibt in der Anmerkung 3 zu S. 179 bis 182 eine sehr wertvolle Übersicht über die Geschichte der Waldenserforschung mit ausgedehnten Literaturangaben und macht sich die Resultate von K. Müller zu eigen, der in den

Waldensern bis zum 14. Jahrhundert nicht Gemeinden, sondern nur Reiseprediger sieht und den Gegensatz zwischen Lombarden und Franzosen scharf betont. Diesen Gegensatz hätte W. in der Darstellung berücksichtigen und auch darauf hinweisen müssen, wie die Waldenser sich auch in Deutschland verbreiteten; auch des Einflusses, den Hus und Luther auf sie gehabt, hätte gedacht werden müssen. W. nennt die Verhörsprotokolle und Abschwörungsformeln der Waldenser verhältnismäßig zuverlässig. Dem muß aber sehr entschieden widersprochen werden. Über die Inquisition und ihr Treiben urteilt er viel zu günstig. Er schreibt: „Man konnte nicht leicht jemandem den Widerruf einer Ansicht zumuten, die er nicht gehegt und bekannt hatte, und ebenso wäre ein gefälschtes Verhörsprotokoll zweckwidrig gewesen." Ach nein! Die Geschichte der Inquisition kennt sehr viele solche Widerrufe von Ansichten, die ein Angeklagter nicht gehabt hat. Belege findet W. in Hoensbroechs Buch über das Papsttum. Bei Savonarola sind Verhörsprotokolle gefälscht worden und der Jetzersche Handel zeigt zur Genüge, was für Aussagen auf der Folter erpreßt werden konnten.

Der dritte Abschnitt ist Wiclif und Hus gewidmet und behandelt in § 21 zunächst Wiclif. Nach einer sehr ausführlichen Geschichte der Wiclifforschung wendet sich W. zu einer eingehenden Besprechung der Schriften des Reformators. Es hätten die Erscheinungsjahre der einzelnen Schriften genannt werden sollen, denn diese bedeuten die Entwicklungsstadien W.s. So hätte auch eine Hinweisung auf die Zeitgeschichte nicht fehlen dürfen, ohne die ja Wiclif überhaupt nicht verstanden werden kann. Besonders mußte die Regierung Eduards III. 1327—1377 in ihrem geradezu dramatischen Kampf mit der Kurie gekennzeichnet werden. Und ebenso war ein Hinweis auf die Entwicklung, die Wiclif in seiner Lehre genommen hat, dringend erforderlich. Es mußte betont werden, daß Wiclif in erster Linie Kirchenpolitiker war und erst seit 1378 mit dem Erscheinen der Schrift De veritate scripturae sacrae sich sein religiöser Gegensatz zu dem herrschenden System der Kirche scharf geltend macht, indem er dem Papsttum die alleinige Autorität der Schrift entgegenstellt.

In § 22 „Die böhmischen Vorläufer des Hus" frappiert das Urteil: „Seine wichtigste bodenständige Wurzel hat das Hussitentum im Regiment Karls IV." So ist der Satz zum mindesten unverständlich. Die vorzügliche Verwaltung, die Karl IV. Böhmen angedeihen ließ, suchte westliche Kultur dort einzuführen, und dadurch wurde es dem Hussitentum erst möglich zu erstarken. Wenn W. den Bischof Johann von Jenzenstein so ausführlich behandelt, so hätte er auch die Ertränkung seines Sekretärs Johann Pomuck

durch König Wenzel und seine Erhebung zum Heiligen durch die Jesuiten erwähnen müssen. Denn das ist wohl die frechste, aber auch gelungenste Geschichtsfälschung dieses Ordens, hervorgegangen aus dem Bestreben, Johann Hus als böhmischen Nationalheiligen zu verdrängen. Konrad von Waldhausen, Johann von Mielicz, Matthias von Janow werden kurz behandelt und die oft geübte Überschätzung ihrer Wirksamkeit ist auf das richtige Maß zurückgeführt.

Mit Hus — in § 23 — kommen wir nicht nur zu Problemen der Reformationsgeschichte, sondern auch der modernen Geschichte des österreichischen Staates, da ja in Hus der Vater auch des modernen Tschechentums zu sehen ist. Welche Bedeutung Luther Hus beimißt, trat besonders auf der Leipziger Disputation zutage. Und wie er die Böhmischen Brüder schätzte, sehen wir aus seinem Briefwechsel. Leider wurde er durch einen geriebenen Tschechen hinters Licht geführt. W. hätte die Probleme der Husforschung schärfer hervorheben müssen. Diese hat bis in die neue Zeit hinein mit einem gewissen Mißgeschick zu kämpfen gehabt. Der Protestantismus hat sehr viel für den Hussitismus übrig gehabt, und das ist auch in seiner Geschichtsforschung hervorgetreten. Das rührte zum großen Teil daher, daß die Husforschung im 19. Jahrhundert hauptsächlich in den Händen von Tschechen lag. Vor allen Dingen von Palacky, der natürlich den Nationalhelden in möglichst günstigen Farben malte. Dazu kam, daß im Kampfe mit dem Papsttum die böhmische Opposition unter Hus eine bedeutende Rolle gespielt hat und dadurch dem deutschen Empfinden sympathisch werden mußte. Mit diesen Anschauungen muß gebrochen und mit aller Schärfe ausgesprochen werden, daß Hus theologisch und religiös keine originellen Gedanken hatte, sondern nur der getreue Nachbeter von Wiclif war. Die Verbindung zwischen Böhmen und England war wegen der Verwandtschaft der beiden Königshäuser damals eine sehr rege. So kam Hus zu seiner Kenntnis von Wiclif. Mit dieser Feststellung fällt ein gut Teil des Ruhmes von Hus dahin. Auch politisch und kirchenpolitisch ist Hus fast nur die Kopie von Wiclif. Natürlich suchen die heutigen Tschechen den Einfluß Wiclifs auf ihn als möglichst gering hinzustellen, um den Ruhm ihres Helden nicht zu verkleinern. Es war vom tschechischen Standpunkt aus sein Verdienst, daß er das seiner sich bewußt werdende Tschechentum zusammenzufassen und in die Opposition gegen Deutschtum und Papsttum zu führen wußte. Ihm ist die Austreibung der Deutschen aus Prag 1409 hauptsächlich zu danken. Seine Verbrennung in Konstanz war zum Teil die Quittung der Deutschen für den Rechts-

bruch gegen sie an der Prager Universität. Es ist die Tragik in der Geschichte, daß die Deutschen mit ihrer Wendung gegen Hus dem Papsttum, in dem sie doch auch ihren Gegner sehen mußten, einen Gefallen taten. Wir vermissen bei W. einen Hinweis auf die Stellung von Sigismund zu der Verbrennung des Hus. Wenn immer noch davon gesprochen wird, daß Sigismund ihm das Wort gegeben habe ihn zu schützen, und es dann nicht gehalten, und wenn diese Anschauung durch das Wort Karls V. in Worms gestützt zu werden scheint: „Ich will nicht wortbrüchig werden wie mein Vetter Sigismund", so ist demgegenüber geltend zu machen, daß der Kaiser mit dem Abgeben jenes Versprechens sich über seine Kompetenzen auf einem Konzil getäuscht hat. Dort hatte nicht er zu entscheiden, sondern die Kirche. Das Fehlen einer Aufzählung der Werke von Hus und eine Analyse der wichtigsten davon macht sich hier besonders geltend. Gut ist es, daß W. auf die interessante Figur des Böhmenkönigs Georg Podiebrad hinweist und dessen erbitterten Gegner, den Breslauer Stadtschreiber Peter Eschenloer, dessen an zeit- und kulturhistorischen Bemerkungen reiche Geschichte der Stadt Breslau außerhalb Schlesiens wohl kaum gekannt wird. Für weitere Studien über den Hussitismus gibt W. eine Reihe wichtiger Fingerzeige, wichtig auch für die Gegenwart, denn wir werden wohl nach dem Weltkriege uns mehr mit der tschechischen Frage, die zum großen Teil aus dem Hussitismus hervorgewachsen ist, beschäftigen müssen.

Im vierten Abschnitt behandelt W. innere kirchliche Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts, und zwar im § 24 Brüder vom gemeinsamen Leben, § 25 Johann Ruchrath von Wesel, § 26 Johann von Goch, § 27 die Theologia deutsch, § 28 die Benediktiner-Kongregationen, § 29 die Observanz der Franziskaner, § 30 die Observanz der Dominikaner, § 31 Nikolaus von Cues, § 32 Dionysius von Rickel, um dann in § 33 die Ergebnisse der bisherigen Entwicklung zusammenzufassen. Mir will diese Anordnung nicht als sehr glücklich erscheinen. Die Brüder vom gemeinsamen Leben und die Theologia deutsch würden viel zweckentsprechender unter der Mystik mit behandelt worden sein, wo man sie auch zunächst ganz natürlicherweise sucht. Es ist auch nicht ersichtlich, warum Nikolaus von Cues hier besonders besprochen wird. Er hätte auf S. 105 ff. behandelt werden können, wo schon einmal von ihm und seiner Reformschrift De concordantia catholica gesprochen wird. So würde hier unter diesem Abschnitt besser nur Wesel, Goch und Rickel, und unter der gemeinsamen Überschrift „Reformbestrebungen im Mönchtum" die Benediktiner-Kongregation und die Observanz der Franziskaner

und Dominikaner behandelt worden sein. Ob die Brüder vom gemeinsamen Leben auf die Einwirkungen der Reformkonzile zurückzuführen sind, ist doch sehr zweifelhaft. Der Bruderschaftsgedanke ist viel älter als diese Konzilien. Seit dem 12. Jahrhundert beginnt die Laienwelt sich zusammenzuschließen. Das hängt zum großen Teil mit dem Genossenschaftswesen zusammen, das durch den wirtschaftlichen Aufschwung, besonders in Frankreich, bedingt war. Andrerseits wurde sie nach der Entstehung der Bettelorden in ihren Bestrebungen durch diese stark beeinflußt, denn diese haben sehr viel zur Laizisierung der Kirche beigetragen. Die Laienwelt hatte das Gefühl, daß die offiziellen kirchlichen Kräfte zur Erhaltung des kirchlichen Lebens nicht mehr ausreichten und infolge ihres wirtschaftlichen Erstarkens den Wunsch, in der Kirche auch mitzureden. Diese Ideen lassen sich fast überall mit gewissen Modifikationen wiederfinden, so bei den Beghinen, den Brüdern vom freien Geiste, den Humiliaten und Waldensern. Neben Ruysbroek, Groote und Florentius behandelt W. natürlich sehr ausführlich Thomas a Kempis. S. 226 ist ihm ein Irrtum untergelaufen: Windesheim ist nicht ein Fraterhaus, sondern ein Kloster der Augustinerchorherren. Thomas a Kempis war 1399 in das Kloster auf dem Agnetenberg bei Zwolle eingetreten. Die Windesheimer Kongregation hat mit den Brüdern des gemeinsamen Lebens als solchen nichts zu tun, sondern ist eine Reformrichtung innerhalb der Augustiner-Chorherren. Richtig ist, daß die Fraterherren sich viel mit den Augustinern berührten und in deren Reihen auch mehrere Mitglieder zählten.

Bei Thomas a Kempis behandelt W. sehr ausführlich die Frage nach der Autorschaft der Imitatio Christi. Die Hypothese, daß ein etwas sagenhafter Benediktiner Abt Johann Gersen von Vercelli der Verfasser sei, lehnt W. mit Recht ab und neigt sich der Ansicht von der Autorschaft des Thomas zu, ohne allerdings die Möglichkeit von einer andern Entstehung glatt abzulehnen. Die Ansicht, daß Thomas eine Reihe schon vorhandener Traktate aus verschiedenen Zeiten zu einem Buche zusammengefaßt habe, läßt sich nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Jedenfalls stehen wir wissenschaftlich noch vor einem non liquet. Eine genaue Untersuchung der Imitatio, die nicht nur von der Hirsche'schen Reimhypothese ausgeht, fehlt wohl noch. Aber ist nicht der Tradition, die in Thomas den Verfasser sieht, doch Glauben zu schenken? Die Geschichtsforschung ist ja auch sonst in der Ablehnung solcher Traditionsbehauptungen etwas vorsichtiger geworden.

Johannes ten Busch würde besser unter die reformatorischen Bestrebungen des Mönchtums einzuordnen sein, während Wessel

Gansfort sich leichter mit Johann von Wesel und Johann von Goch in eine Linie hätte stellen lassen.

Ausführlich und schön handelt W. über die Bursfelder Kongregation, die in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben in dem Jahrhundert vor der Reformation immer noch nicht genügend gewürdigt wird. Sehr verdienstlich ist es, daß der Verfasser sich so eingehend mit der Observanz bei den Franziskanern und Dominikanern beschäftigt. Über das Observantentum bei den ersteren orientiert die Einleitung zu § 29 in ausgezeichneter Weise. W. hätte versuchen sollen klarzulegen, ob die radikalen Elemente der Franziskaner aus dem 14. Jahrhundert in der Observanz des 15. nachgewirkt haben. Aber warum hat er die Observanz bei den Augustinern nicht in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen? Er hätte in Koldes Augustiner-Kongregation reiches urkundliches Material nachgewiesen gefunden. Gerade die Augustiner-Observanten haben für uns ein erhöhtes Interesse gewonnen, seitdem Denifle in seiner Lutherbiographie mit ihnen so zu ungunsten Luthers operiert hat. Dion. v. Rickel, den wenig bedeutenden Begleiter des Nikolaus von Cues, hätten wir ruhig vermissen können.

In dem § 33 „Ergebnisse der bisherigen Entwickelung" kommt W. auf den Einfluß der behandelten Bewegungen auf die landesherrliche Verwaltung zu sprechen, aber in etwas dürftiger Weise. Hier hätten mehr Nachweise dafür folgen müssen, wie in den einzelnen Landen die durch die Reformbestrebungen angeregten Fragen praktische Folgen gezeitigt haben. W. gibt dann eine Übersicht über die Beschwerden der deutschen Nation gegen die römische Kirche. Aber dieser ganze Abschnitt wäre viel besser bei den Reichstagen zu Worms 1521 und Nürnberg 1522 behandelt worden, wo die Frage der Gravamina wirklich akut wurde. Ein Hinweis auf die Beschwerdeschrift des Herzogs Georg von Sachsen auf dem Reichstage in Worms (jetzt in den Reichstagsakten, Bd. 2, veröffentlicht) wäre nötig gewesen.

D. Das vierte Kapitel, das letzte des „ersten Buchs", ist dem Humanismus gewidmet und umfaßt, ohne Abschnitteinteilung, von S. 294 bis 388 folgende §§: 34 Allgemeine Vorbemerkung, 35 Der Humanismus auf verschiedenen Universitäten, 36 Der Nürnberger und Augsburger Humanismus, 37 Elsaß, 38 Erasmus, 39 Hutten.

Die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Reformation ist ja viel umstritten und besonders in der Neuzeit oft erörtert worden. Das frühere Urteil, welches den Humanismus gegenüber der Reformation stark zurücktreten ließ, hat in den letzten Jahren einer andern Anschauung Platz gemacht, welche ihn als

den Bringer einer neuen Zeit auf Kosten der Reformation feiert, ja sogar in ihm eine Renaissance des Christentums sieht. Wolf faßt seine Aufgabe so, daß er erstens die Kanäle, auf denen der Humanismus nach Deutschland gelangte, untersucht, zweitens die humanistischen Vorarbeiten der Reformation und drittens den Ursprung, die Eigenart und den Einfluß der Erasmusschen Ideen. Zur Klarlegung des Verhältnisses von Humanismus und Reformation brauchen wir noch eine Reihe von Einzeluntersuchungen, so über die philologische Arbeit des Humanismus und den Einfluß, den er dadurch indirekt auf die Reformation ausgeübt hat, ferner über das Schulwesen des Humanismus und über den Gegensatz in der Auffassung von dem Zweck der höheren Schule bei beiden Strömungen. Für die Bedeutung des Humanismus auf dem Gebiete der Schule ist das Werk von Bauch: „Über das Breslauer Schulwesen vor der Reformation" eine epochemachende Leistung, der weitere Verbreitung über Schlesien hinaus dringend zu wünschen ist. W. hätte hier gleich das zweite Werk von Bauch über das Breslauer Schulwesen in der Reformation anführen sollen.

Wir brauchen noch Untersuchungen über die religiöse Stellung der Humanisten und über die Stellung der einzelnen Reformatoren zum Humanismus. Auch Luthers Stellung dazu in den drei diesbezüglichen Stadien seiner Entwicklung, ist wohl noch nicht genügend herausgearbeitet. Vorläufig wird das Erasmusproblem nur meist erörtert. Davon weiter unten.

In § 35 wird zunächst Ingolstadt behandelt, dann Wien und Erfurt, wobei W. mit Recht darauf hinweist, wie Kampschulte mit seinem viel zitierten Buch die Auffassung über den Erfurter Humanismus und sein Verhältnis zur Reformation in sehr irriger Weise beeinflußt hat. Auch bei Leipzig betont er richtig, wie das Urteil über die Universität und den Humanismus eine Änderung erfahren muß. Von der Leipziger Disputation her erscheint die Universität meist in einem etwas ungünstigen Licht. Das Urteil hat nur sein Recht in bezug auf die theologische Fakultät. Wer den Briefwechsel des Herzogs Georg mit dieser Fakultät anläßlich der Disputation durchblättert, findet eine Menge Belege dafür. Aber der Humanismus hat dort in der Artistenfakultät seine entschiedenen Vertreter gehabt, es sei nur an Mosellan erinnert. Bei Tübingen erfährt Biel und Bebel eine ausführliche Würdigung. Biel ist wegen seines Einflusses auf Luther von Bedeutung, und er wird nicht nur als der letzte Scholastiker anzusprechen sein, wie es auch von W. geschieht. Bebels Facetiae und Triumphus Veneris sind eine immer noch zu wenig gekannte Quelle für die sittlichen Anschauungen des ausgehenden Mittelalters. Die Bedeutung Reuch-

lins, des Lehrers der Tübinger Hochschule, ist nicht genügend hervorgehoben. Wegen seiner Verdienste um die Wiedererweckung der hebräischen Sprachstudien und wegen seines Kampfes mit den Bettelmönchen hätte er eine ausführlichere Darstellung verdient. Wir vermissen auch eine Kennzeichnung der Stellung des Kaisers Max und Luthers in diesem Streit, dessen briefliche Äußerungen für seine damalige Stellung zum Humanismus sehr charakteristisch sind.

§ 36, „Der Nürnberger und Augsburger Humanismus", hat Pirkheimer und dessen Schwester Charitas, sowie Peutinger zum Gegenstand, für die Fülle des humanistischen Lebens besonders in Nürnberg etwas wenig. Scheurl und Spengler mußten hinzugezogen werden. Bei Pirkheimer hätte auf sein Verhältnis zu Kaiser Max eingegangen werden sollen. Aus ihm, seiner Stellung zum Humanismus und dem Leben seiner Vaterstadt formt sich das Charakterbild des Mannes nach seiner Stellung zur Reformation. Wenn Wolf Pirkheimer als den Verfasser des Eccius dedolatus ansieht, so hätte er wenigstens erwähnen müssen, daß diese Anschauung in der Gegenwart sehr ernsten Widerspruch gefunden hat.

Bei Charitas Pirkheimer hätte das Buch von Loose, Aus dem Leben der Charitas Pirkheimer Äbtissin zu St. Clara in Nürnberg. Nach Briefen. Inaug.-Diss. Dresden 1870, mit seinen wertvollen Briefen der Geschwister nicht übergangen werden dürfen.

Ein reiches Kapitel zur Geschichte des Humanismus bietet § 37: Elsaß. Vor allen Dingen wird da Wimpheling in ausführlicher und fein charakterisierender Weise gewürdigt. Sein „Tutschland zu Ere der Statt Straßburg und des Rinstroms" ist ja auch in der gegenwärtigen Periode der Geschichte besonders interessant. Neben Wimpheling erhält sein energischer Gegner Thomas Murner eine ausführliche Darstellung. Man kennt ihn meist nur als satyrischen Bekämpfer der Reformation. Daß er in einer Reihe scharfer Schriften die Mängel der alten Kirche kritisierte und dadurch der Bewegung der Reformation vorarbeitete, deren erbitterter Gegner er dann wurde, hat W. ausführlich nach den Quellen dargestellt. Geiler von Kaisersberg und Sebastian Brant werden entsprechend gewürdigt. Interessant ist die Nachricht über die Art, wie Geiler seine Predigten vorbereitete und hielt, und die Notiz, daß Eck Geilers Navicula penitentiae 1511 bald darauf zu seinem „Schiff des Heils" umarbeitete.

Den breitesten Raum in der Darstellung nimmt Erasmus ein. Den Beginn der reformatorischen Gedanken bei Erasmus sieht W. schon in der Schule zu Deventer und läßt sie dann durch John Colet und Thomas More ihre Fortsetzung finden. Bei Mores Utopia

wäre ein Hinweis auf die alten Utopien, wie sie Erwin Rhode in seiner Geschichte des Griechischen Romans, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 210 ff., dargestellt hat, wünschenswert gewesen. Zu Pico von Mirandola wäre von Liebert neben seiner Ausgabe ausgewählter Schriften desselben auch der Aufsatz: Monismus und Renaissance, in „Der Monismus", ed. Arthur Drews, Bd. II, Jena 1908, zu erwähnen gewesen. Direkt unter dem Einfluß der englischen Eindrücke beginnt nun die Tätigkeit des Erasmus, die auf eine „Renaissance des Christentums hinausläuft"; sie wird in dem Enchiridion Militis christiani und dem Moriae enkomium fortgesetzt. Gerade dieses enthält eine Fülle reformatorischer Gedanken, freilich häufig in der Form bissigster Satire, die Erasmus sehr oft um die Erfolge seiner Bemühungen gebracht hat. Den oft tief religiösen Ernst seiner Worte übersahen die Zeitgenossen eben, weil sie sich an seiner hämischen Kritik der Zustände stießen. Fortgesetzt hat Erasmus seine Bestrebungen besonders in den Colloquia familiaria. In ihnen spricht sich doch nicht nur der negativ kritische Sinn aus, den W. besonders hervorhebt, sondern wirklich das Bestreben, positiv und religiös sittlich aufzubauen. In dem Kapitel über Erasmus hat W. wieder einmal die Methode befolgt, die wir für das ganze Buch gewünscht hätten, nämlich die einzelnen Schriften zu besprechen, und also die Quellen und nicht nur die Ansichten über die Quellen reden zu lassen. Die Schriften wären, nach den drei Seiten hin zu gruppieren gewesen, die hauptsächlich die reformatorische Wirksamkeit des Erasmus ausmachen, nach der praktisch ethischen Seite, die in den eben besprochenen Schriften vorliegt, ferner nach seinen Arbeiten über das Neue Testament und seinem Bestreben, das Christentum nach den Quellenwerken zu erschließen, nämlich durch seine Ausgabe der Kirchenväter. Auf diese weist W. nur ganz kurz hin. Erasmus' schöne Ausgabe des Augustin wäre einer Erwähnung wohl wert gewesen. Den Erasmusbriefen und im Zusammenhang damit den Schwierigkeiten, welche einer gründlichen Biographie des Humanisten entgegenstehen, widmet W. längere Ausführungen. Die völlig wertlose Dissertation von Lehmann hätte er wirklich nicht nennen sollen. Die Forschungen von Kalkoff, die W. leider nicht erwähnt, haben da mehrere Lücken ausgefüllt und gezeigt, daß Erasmus in weit entschiedenerer Weise sich für die Reformation in den Jahren bis 1522 eingesetzt hat, als man bisher annahm. Mit diesem Jahr kommt der Umschwung, der durch die Absage an Hutten gekennzeichnet wird und durch die Schrift De servo arbitrio zur Vollendung gelangte. Harnack urteilt über dieses Buch „Die Krone seiner Schriften, allein eine ganz weltliche, im tiefsten irreligiöse Schrift". Damit ist auch der

Kernpunkt des Unterschiedes zwischen Humanismus und Reformation gekennzeichnet. Indirekt hat der Humanismus besonders durch die Hilfsmittel, die er ihr bot, der Reformation viel geben können, direkt so gut wie nichts. Die Führer in dem humanistischen Lager waren keine Männer, die der immerhin noch gewaltig festgefugten Macht Roms eine neue, überlegene Kraft entgegensetzen konnten. Mit der Kritik allein ist nichts getan. Jene Führer hatten keine wirklich religiöse Kraft, ihnen fehlte, wie Weizsäcker einmal gesagt hat, das religiöse Pathos. So waltet auch über dem Leben des Fürsten in dem Reiche der Gelehrsamkeit eine herbe Tragik.

Aber eine noch viel herbere über dem Leben seines ehemaligen begeisterten Schülers Hutten. Herber, weil sein Leben Seiten aufweist, die uns vom nationalen und christlichen Standpunkt viel mehr Sympathie einflößen als Erasmus, und weil das Leben dieses Mannes im Elend zerrann, ehe er unter dem Einfluß der gewaltigen Persönlichkeit Luthers die große dauernde Wirksamkeit entfalten konnte, zu der er befähigt war. Bei Hutten vermisse ich ein quellenmäßiges Eingehen auf sein Verhältnis zu Kardinal Albrecht von Mainz, so wie es uns Kalkoff über Capito in seinem Buche „W. Capito im Dienste Erzbischof Albrechts von Mainz", Berlin 1907, gegeben hat, ferner über sein Verhältnis zu Sickingen, besonders über seinen Aufenthalt auf der „Herberge der Gerechtigkeit". Ebenso hätte die Berührung mit Luther in ihrer gegenseitigen Wirkung eine ausführlichere Behandlung verdient und auch der Bruch mit Erasmus. Bei Strauß' viel genannter Huttenbiographie, deren großes Verdienst in bezug auf Forschung und glänzende Darstellung ganz gewiß nicht bestritten werden soll, wäre für weniger orientierte doch ein Hinweis auf die stark tendenziösen Anschauungen des Buches — man lese nur einmal das Nachwort in der 4. bis 6. Auflage! — und eine Mahnung zu einer gewissen Vorsicht bei der Benutzung sehr angebracht gewesen.

II. Das zweite Buch behandelt nun die Reformation und bietet in diesem Bande als „erstes Kapitel" nur die Literatur zur „Allgemeinen Reformationsgeschichte". Vorausgeschickt werden im § 40 „Allgemeine Vorbemerkungen". Folgt: erster Abschnitt „Reichsgeschichte": §§ 41 Allgemeine Urkunden und Akten, 42 Urkunden, Akten und Literatur über einzelne Ereignisse, 43 Erzählende Quellen allgemeinen Charakters, 44 Geschichtschreibung des Bauernkrieges, 45 Münsterischer Aufstand, 46 Der Schmalkaldische Krieg, 47 Nach dem Schmalkaldischen Kriege, 48 Sebastian Franck und Carion. Der zweite Abschnitt, „Landesgeschichte", behandelt in §§ 49 Österreichische Erbstaaten, 50 katholische weltliche Fürsten, 51 Kurmainz und Salzburg, 52 die evangelischen Wettiner, 53 die

evangelischen Hohenzollern, 54 Landgraf Philipp von Hessen, 55 Württemberg, 56 kleinere Territorien. Der dritte Abschnitt, „Reichsstädte", behandelt in § 57 Augsburg, 58 Nürnberg, 59 Straßburg. Der vierte (Schluß-) Abschnitt ist der Reichsritterschaft gewidmet und beschreibt in § 60 allgemeine Quellen und 61 Sickingen.

Der mir zugewiesene Raum gestattet mir nur ein paar spezielle Bemerkungen zu diesem zweiten Buch, wenn ich zu der prinzipiellen Auseinandersetzung über die Anordnung des Werkes noch einigen Platz behalten will. Beim Bauernkriege fehlen die zwar nur acht Seiten starke, aber sehr wichtige Flugschrift über die Schlacht von Frankenhausen, ein „gloubwirdig vnd warhafftig underricht wie die Dhoringischen Pawern von Franckenhawßen vmb yhr mißhandlung gestrafft vnd beyde Stett Frankenhawßen vnd Moldawßen erobert worden MDXXV", und die Arbeiten von Jordan: Zur Geschichte der Stadt Mühlhausen i. Th. Heft 3 und 4. Progr. Mühlhausen i. Th. 1903 und 1904. Über ein Nachspiel zu den Packschen Händeln habe ich im Archiv für Reformationsgeschichte Bd. VIII, 1911, Heft 4 einen Aufsatz veröffentlicht, der verschiedene urkundliche Nachrichten enthält. Für die Geschichte der Einführung der Reformation in Leipzig ist Seiferts gleichnamiges Buch 1883 immer noch sehr wichtig (S. 419). Über die Glaubwürdigkeit Oldekops (S. 448) urteilt W. viel zu günstig. Die Berichte dieses antilutherischen Fanatikers sind sehr mit Vorsicht zu gebrauchen. Sebastian Franck, einer der originellsten und charaktervollsten unter den Sektierern, mußte auch in seinen Beziehungen zu Erasmus, dessen Morias enkomion er übersetzte, gewürdigt werden (S. 480). Der Abschnitt über die weltlichen Fürsten ist etwas dürftig. Er behandelt nur Bayern, Georg von Sachsen und Joachim I. von Brandenburg. Das Urkundenwerk von Geß über Herzog Georg ist hier nicht genau genannt. Ebenso fehlt ein Hinweis auf Seidemanns Arbeiten zur Reformationsgeschichte, die sehr viel gedrucktes urkundliches Material über Herzog Georg enthalten. Joachim von Brandenburg ist in seiner religiösen Richtung keineswegs so zurückhaltend gewesen, wie W. annimmt, sondern er ist etwa bis 1526 in den kirchlichen Händeln oft recht sehr hervorgetreten, aber nicht, wie Georg von Sachsen, aus religiösem Interesse. Auch seine „Legislativen und kodifikatorischen Regierungsakte" dienten nur dem Zweck, zu dem auch seine Beteiligung an den kirchlichen Streitigkeiten helfen sollte, seine sehr selbstsüchtigen Herrscherpläne durchzusetzen. W. weist darauf hin, daß Albrecht von Mainz noch keine Biographie besitzt und sucht mit Recht den Grund hierfür darin, daß Albrecht keine hervorragende Persönlichkeit gewesen ist, die einen bedeutenden Einfluß

auf ihre Zeit hätte ausüben können. Aber gerade darum ist er typisch für viele Kirchenfürsten seiner Zeit, und eine Biographie von ihm würde viele Charakterzüge bei andern seiner Amtsgenossen ohne weiteres mitschildern. Die Literaturangaben hätten reicher sein können. Material über Albrecht ist genug vorhanden, auch in neuerer Zeit noch vieles gefunden worden, allerdings ist es noch sehr zerstreut. Auch Johann von Sachsen kommt recht kurz weg. Wenn auch über ihn die Quellen noch lange nicht erschöpft sind, so wäre es doch leicht gewesen, auf viele schon vorliegende zu verweisen. Viel Material zu seiner Charakteristik fällt z. B. nebenbei in den Planitzbriefen ab, besonders was sein Verhältnis zu seinem Bruder Friedrich betrifft. Bei Herzog Albrecht von Preußen wäre darauf hinzuweisen gewesen, wie in seinem Briefwechsel mit den Gelehrten seiner Zeit seine warm christliche, an den wissenschaftlichen Bestrebungen und den Schicksalen der Gelehrten regen Anteil nehmende geistig bedeutende und echt landesväterliche Persönlichkeit in geradezu glänzendem Lichte erscheint.

Über Nürnberg vermisse ich das bekannte Buch von Soden: Beiträge zur Geschichte der Reformation und der Sitten jener Zeit mit besonderem Hinblick auf Christoph Scheurl II. Nürnberg 1853, das viel ungedrucktes Material verarbeitet hat, wenn auch nicht in sehr geschickter Weise. Für Dürer ist die neueste Literatur nicht angegeben. Von Thausing existieren zwei Bücher über Dürer.

Die Behandlung der Reichsritterschaft ist ziemlich dürftig und entspricht nicht der großen Bedeutung, die sie in der Reformationszeit gehabt hat. Die neueren Behauptungen, daß die Reichsritter keineswegs im Verfall befindlich waren, hätten einer Erwähnung bedurft (v. Below u. W. Schotte, Fürstentum und Stände in der Mark Brandenburg unter Joachim I., 1911). Bei Sickingen vermisse ich einen Hinweis auf seine schriftstellerische Tätigkeit. Vgl. Kück, Schriftstellerende Adlige in der Reformationszeit. Progr. Rastatt 1899. Es hätten noch andere Ritter, z. B. Hartmuth von Cronberg, genannt werden müssen.

Ein abschließendes Urteil über das erste Kapitel des „zweiten Buchs", „Allgemeine Reformationsgeschichte", möchte ich noch nicht geben, und zwar weil man den Plan noch nicht genauer kennen kann, den Wolf dabei im Auge hat. Nur das möchte ich sagen, daß mir dieses Kapitel antizipiert erscheint; es schwebt gleichsam in der Luft. Das Bindeglied zwischen der Vorreformation und ihm fehlt. Erst wenn diese dargestellt ist, wird ihre Einwirkung auf die einzelnen Länder klarer erscheinen. Es wird sich m. E. mehr die chronologische Darstellung, geordnet nach größeren Zeitabschnitten und allgemeinen Gesichtspunkten, empfehlen. Innerhalb dieses kann dann die Wirkung

der Reformation in den einzelnen Ländern im Zusammenhang dargestellt werden. W. hat bei seinem Verfahren manches auseinanderreißen müssen: der Bauernkrieg ist an zwei Stellen besprochen und ein wichtiger Teil der Täufergeschichte findet sich unter Österreich. Zum mindesten sind Verweisungen wünschenswert, wenn ein geschichtlicher Vorgang an mehreren Stellen behandelt werden muß.

Ein grundsätzliches schwerwiegendes Bedenken möchte ich gegen W. noch geltend machen. Er unterscheidet sich in einem Punkte wesentlich von Wattenbach und Lorenz. Diese führen in die Quellen ein, geben eine Analyse und Kritik von ihnen, während W. meist nur die Literatur über die Quellen reden läßt. So erhalten wir meist ein Bild von den Quellen, das wir durch die Brille der Autoren sehen, die darüber gearbeitet haben, und das tut einer objektiven Betrachtung der Quellen doch oft Eintrag. Es wäre zu bedenken, ob er sich nicht entschließen könnte, sein Werk nach jenem Gesichtspunkt bei einer neuen Auflage umzugestalten, seine Brauchbarkeit würde dadurch wesentlich erhöht. Daß wir dem Verfasser für sein Buch trotzdem sehr dankbar sein müssen, ist sicher. Es ist mit einem geradezu staunenswerten Fleiß und einer glänzenden Beherrschung der Literatur gearbeitet, und eine Fülle von Belehrung und Anregung kann man daraus schöpfen. Ich habe z. B. 46 verschiedene Arbeitsgebiete festgestellt, bei denen W. noch auf große zu lösende Aufgaben hinweist. Das Jubiläumsjahr der Reformation hat auch trotz des Weltkrieges die Augen vieler wieder auf die Reformationsgeschichte gerichtet, und das Buch des Verfassers wird ihnen bei diesen Studien gute Dienste leisten. Wir wünschen es in die Hände von recht vielen, besonders auch Theologen. Wir müssen uns immer mehr davon befreien, die Reformationsgeschichte nur unter dem einseitig theologischen Gesichtspunkte zu sehen und es uns sagen, daß wir sie nur im engsten Zusammenhang mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strömungen ihrer Zeit verstehen können. Dazu zu helfen, wird Wolfs Quellenkunde ein gut Teil beitragen.

Miszelle

F. Kattenbusch

Das Subjekt der Rede in der Augustana

Die Augustana hebt an: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicaenae Synodi ... credendum esse“. Wer lehrt das? Wohin gehört ecclesiae, zu docent oder zu magno consensu? Der deutsche Text bietet: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt ..., laut des Beschluß Nicaeni concilii, daß ...“ Nicht in der Sache, aber im Ausdruck ist der Inhalt verschieden. Die Form nicht? Soweit ich sehe, wird allgemein der lateinische Text nach dem deutschen auch als eine unpersönliche Rede gedeutet. In Wirklichkeit ist aber „ecclesiae apud nos“ das Subjekt. Danach ist das in den nachfolgenden Artikeln fast stets auftretende „docent“ ebenfalls als eine Aussage der ecclesiae, der „Gemeinden auf unserer Seite“, zu verstehen. In Art. 20 werden „nostri“ als Subjekt angegeben und von da ab, bis zum Schlusse, ist das öfter der Fall; da begegnen sich der lateinische und deutsche Text: nostri, „die Unseren“, sind die evangelischen Prediger oder Theologen, sie als verantwortliche Leiter und Wortführer der ecclesiae. Der Prolog zu II bestätigt, daß „ecclesiae apud nos“ (hier bietet der deutsche Text auch „unsere Kirchen“) das Subjekt der Erklärungen sind. Vgl. auch den Epilog zu I: falsa enim calumnia est quod ... omnia vetera in ecclesiis nostris aboleantur (ähnlich II, 3, 1; 4, 1, 5, 7). Von den „ecclesiae“, was ihnen zieme oder auch was sie als solche täten und ließen (bei „uns“, oder sonst schon nach geschichtlicher Erfahrung), wo dann „ecclesia“ die anerkannte übergeordnete Größe ist, wird mehrfach gesprochen (I, 20, 8; II, 3, 18 u. 41; 7, 23, 51, 55 u. ö.). Eigens davon, daß dem Kaiser mitgeteilt werde, was „apud nos“, in den „ecclesiae nostrae“

(ecclesiae = parochiae) geübt und geduldet werde, spricht auch der Epilog zum Ganzen (5, vgl. 2). Erst bei der Unterschrift erklären die Fürsten usw., sich mit als die Vertreter der articuli suprascripti („obgemeldten Artikel"), die ihre „confessio" und derer „qui apud nos docent" („unser Bekenntniß und der Unsern Lehre") seien.

Es ist nicht nur der Wunsch, der philologisch richtigen Exegese der Augustana einen kleinen Dienst zu tun, der vorstehende Bemerkung veranlaßt hat, sondern auch der Gesichtspunkt, daß dadurch die Selbstbeurteilung der Protestanten in der Augustana erst ganz deutlich wird. Der einzige, bei dem ich die Beobachtung, daß das erste Wort der Augustana das Subjekt allen Aussagen in ihr anzeigt, auch gefunden habe, ist der Anonymus (der Leipziger Philosoph Christ. Herm. Weisse, † 1866; Verf. der dreibändigen „Philos. Dogmatik oder Philosophie des Christentums", 1855/62), der „Über die Zukunft der evang. Kirche", 1849 „Reden an die Gebildeten deutscher Nation" gerichtet hat (vgl. S. 56 ff. Diese Reden sind noch, oder gerade jetzt wieder, sehr lesenswert!)

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha

LUTHERANA III

Drittes Lutherheft

der

Theologiſchen Studien und Kritiken

3./4. Heft 1920/21

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1921

Nachdruck verboten!

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

Inhalt

(Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1921, 3./4. Heft)

Abhandlungen:

Seite

Lic. th. Friedrich Wilhelm Schmidt:
Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung . 117

D. O. Albrecht:
Matthias und Andreas Wanckels Sammlungen Lutherscher Buch- und Bibeleinzeichnungen 249

Gedanken und Bemerkungen:

Alphons Victor Müller:
Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster 278

D. Otto Clemen:
Ein Zeugnis für die früheren Beziehungen zwischen Holland und Wittenberg 286

Otto Clemen:
Luther und die Rüge der Sorbonne gegen Cajetan . 294

Abhandlungen

1.

Lic. th. Friedrich Wilhelm Schmidt
Privatdozent der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg

Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung

Alle ernsthafte Religion hat es mit Gott zu tun als dem geistigen Faktor, von dem aus das religiöse Bewußtsein des Menschen geweckt und sein Verhalten normiert wird. Die Betonung dieses wichtigen Gedankens ist der berechtigte Kern der bei der Verwechslung von Inhalt und Methode nicht scharf genug umrissenen Forderung einer theozentrischen Theologie (Schäder). Luther hatte für diese Wahrheit den sicheren Instinkt, der ihn die Frage der Religion in ihrem Zentrum erfassen ließ [1]).

1) Es ist sehr zu bedauern, daß Luthers Gottesgedanke in seiner systematischen Fassung (in dem Sinn, wie bei Luther davon die Rede sein kann, vgl. S. 123, A. 2) in der Literatur bisher so sehr vernachlässigt worden ist. Die einstigen Untersuchungen A. Ritschls, „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott", 2. Art. JdTh XIII, 1868, S. 67 ff. behandeln nur die Schrift „de servo arbitrio." und geben zudem ein schiefes Bild. Keineswegs genügend sind die Darstellungen von Köstlin, Luthers Theologie², II, 1901, S. 54 ff. und Gottschick, Luthers Theologie, ZThK XXIV, 1914, Erg.Heft § 7.

Es ist der gnädige Gott, den Luther im Kloster suchte mit den Mitteln, die ihm seine Kirche bot. Dieser Weg brachte ihn aber nur weiter von seinem Ziel, denn das Ende desselben war der verzweifelte Wunsch, der schrecklichen Macht Gottes entrinnen zu können. (Die Lösung der Not, die er zeitweise versucht hatte, die Spitze seiner Gewissensängste durch Verkleinerung seiner Sünde abzubrechen, hatte ihn nicht lange zu befriedigen vermocht) [1].)

Erst seit dem unscheinbaren Erlebnis in der Wittenberger Turmstube 1513 [2]), da er begriff, daß die δικαιοσύνη θεοῦ

Während der Abfassung dieser Arbeit, deren Vollendung durch verschiedene Umstände ganz wesentlich verzögert wurde, hat E. Hirsch eine ausgezeichnete Broschüre, „Luthers Gottesanschauung", Göttingen 1918, erscheinen lassen, die zwar die Rm.vorlesung mitberücksichtigt, aber in ihrer allgemeinen und populären Fassung unsere spezielle Untersuchung keineswegs überflüssig macht. Gegenwärtig scheint sich das Interesse überhaupt dem Gottesgedanken zuzuwenden. Schon Seeberg widmet ihm ein besonderes Kapitel in DG IV, 1 § 77. Ferner beachte man die unlängst in der Kaftanfestschrift erschienenen Studien von Kattenbusch, „Deus absconditus bei Luther", S. 170 ff. (berücksichtigt besonders de servo arbitrio) und Wobbermin, „Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus", S. 418 ff.

1) Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Bd. I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief, herausg von J. Ficker, 1908. Scholien S. 109, 4 ff. (Im folgenden zitiere ich die Scholien der Römerbriefvorlesung mit einfachen Seitenzahlen, die Glosse mit Gl.) Vgl. Loofs, StKr 1917, S. 418 ff.

2) Scheel, Dokumente zu L.s Entw., 1911, Nr. 33, 39, 48. Dazu derf., Martin Luther. Vom Katholizism. zur Ref., II, 1917, § 13. In unserem Zusammenhang kommt es übrigens auf eine genaue Festlegung des Zeitpunktes weniger an, sondern vielmehr nur auf die aus den Quellen unbestreitbar sich ergebende Tatsache, daß Luther sein neues Verständnis schon in seiner ersten Psalmenvorlesung zu entwickeln vermocht hat. Freilich bereitet dieser Tatsache gegenüber die Exegese der Praefatio Luthers von 1545 eigentümliche Schwierigkeiten. Hatte schon Köstlin a. a. O. I, 26 f. 29 den Schluß gezogen, dem alternden Luther seien in der Rückerinnerung Irrtümer unterlaufen, habe er doch Augustins Hauptgedanken schon 1513 gekannt, so sind Loofs, DG⁴, 1906, S. 689 (vgl. auch StKr 1911, 462 A. 1 und 472 f), Scheel, SchrVfRG 1910, Nr. 100, S. 112. 117. 173, ZThK XXI, 1911, 89 ff., Ficker, Einltg. zur Römerbriefausgabe, S. LXXII derselben Ansicht, sofern sie vermuten, Luther habe in der Praefatio die erste mit der zweiten Psalmenvorlesung verwechselt. In Gegensatz dazu stellen sich O. Ritschl, DG des Protestantismus II, 1, 1912,

Röm. 1, 17 nicht eine den Sünder schreckende Eigenschaft Gottes, die iustitia distributiva sei, sondern eine Gerechtigkeit, die Gott

S. 9ff. (vgl. schon „Luthers Entwicklung bis 1519" in Internat. Wochenschr. 1910, Nr. 33), v. Schubert, „Luthers Frühentwicklung (bis 1517/9)" in SchrVfRG 1916, Nr. 124, S. 30, ebenso Seeberg, DG IV, 1, 1917, S. 64ff. und H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung[5] 1918, S. 38f.

Überblickt man diese um die Praefatio sich drehende Kontroverse, so sind m. E. methodisch zwei Dinge auseinanderzuhalten. Erstens die Frage, ob der Text zur Annahme eines Gedächtnisfehlers Luthers nötigt; zweitens die Frage nach dem genauen Zeitpunkt für Luthers Grunderlebnis. Beide Fragen sind unabhängig voneinander (vgl. auch O. Ritschl, DG II 1, S. 9f.).

Was nun die erste Frage angeht, so ist der Schluß auf eine Verwechslung der beiden Psalmenvorlesungen keineswegs zwingend, wenn man nicht einzelne Worte Luthers preßt. Es ist doch mindestens fraglich, ob das hactenus (Bo A IV, 427, Z. 16 = EA op. v. a. I, 22) auf eo anno (Z 11), also 1519 bezogen werden muß (wie Scheel es tut a. a O. S 118). Auch brauchdeinde (425 Z. 29 = EA a. a. O. S. 20) nicht zeitlich, sondern kann logisch im Sinn von „ferner" oder „übrigens auch" verstanden werden. Dann ist von einem Irrtum keine Rede. Mir scheint, gerade wenn man wie Scheel mit Recht die Praefatio als zusammenhängendes Ganzes wertet, Luthers Schilderung seiner Entwicklung also unter den Gesichtspunkt seiner Abwendung vom Papsttum (422 Z. 1ff. = EA 16) stellt, wird offenbar, warum Luther ein Interesse hat, in der Zusammenfassung (427, 11ff = EA 22) vom Jahre 1519 auszugehen als einem Einschnitt, der aber nicht seine Bekehrung zum Evangelium des Paulus markiert, sondern den Zeitpunkt der konsequenten Aufhebung des kathol. Systems, soweit es im Papsttum sein Fundament hat. Vor allem aber: Hätte Luther wirklich die beiden Vorlesungen verwechselt, dann hätte er sich auch geirrt im Ansatz der Zeit seiner Lektüre von Augustin „de spiritu et litera", die er nach seiner neuen Erkenntnis der iustitia dei (postea legebam 428, 10ff. = EA 23) getrieben zu haben richtig behauptet, was aber doch nur zutrifft, wenn er diese Erkenntnis schon vor 1515, also vor der zweiten Psalmvorlesung gefunden haben will. (Die Bekanntschaft mit der genannten Schrift Augustins ist durch die Rm.vorlesung z. B. 1, Z. 6 für 1515 beurkundet.) Ein Irrtum Luthers dürfte demnach ausgeschlossen sein.

Anders steht es mit der zweiten Frage. Hier wird Scheel recht haben (vgl. auch die zustimmenden Äußerungen v. Schuberts a. a. O. 25–29 und neuerdings Böhmer a. a. O. S. 52, 60). Wohl ist seine Position nicht einfach. Besonders wegen Luthers Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518 (Enders I, Nr 79, S 196ff). Wenn Luther wirklich durch ein völlig neues Verständnis der Buße zum amor iustitie durchgedrungen sein sollte, so wäre die Schilderung der Praefatio nur eine Doublette, bzw. bezeichnete ein Erlebnis, das unmittelbar nach der Unterredung mit Staupitz 1508/9 statt-

dem Sünder schenkt, die Güte Gottes, die den Sünder gut macht — erst jetzt ging ein immer helleres Licht in ihm auf,

gefunden haben müßte. Aber der m. E. schwierigste Satz des Briefes ut cum prius non fuerit ferme in Scriptura tota amarius mihi verbum ... nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam „poenitentia“ (196, 22) braucht nicht von einer eigentlichen Umwandlung schon 1509 verstanden zu werden, vielmehr kann das nunc sonet den Endpunkt der Entwicklung angeben. Jedenfalls erscheint der Schluß Seebergs a. a. O. bes. 65 A. 2 etwas kühn, damals sei Luther aufgegangen, daß Gottes Wesen Güte sei. Einmal, wenn Luther doch nur ausspricht, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et Dei incipit, also von Staupitz hörte, die wahre Buße beginne mit der Liebe zu Gott. (Die von Seeberg sonst noch gestreifte seelsorgerliche Anweisung, bei Ängsten um die Prädestination bei Christi Wunden anzufangen, die allgemein gebräuchlich war — vgl. Scheel II, 202 und Ficker 226, Anm. zu Z. 8 —, kann doch seine Behauptung, Luther sei ein neues Verständnis Gottes aufgegangen, nicht tragen. Luther hat übrigens diesen Rat in unserer Vorlesung weitergegeben 226, 6 ff.) Vor allem aber im Blick auf die Theologie der Randbemerkungen zum Lombarden, die zwar eine Kenntnis Augustins (aber nicht de spiritu et litera) aufweist, ohne doch, wie Scheel m. E. überzeugend darlegt SchrVfRG Nr. 100, S. 118. 125 ff., über katholisches Maß hinauszugehen. Wenn Seeberg bei weitgehender Würdigung dieses Arguments a. a. O. 69 f. entgegnet, aus den nominalistischen Niederschlägen der Randbemerkungen folge nicht, daß Luther damals Vertreter aller nominalistischer Lehren gewesen sei, so ist davon bei Scheel gar keine Rede. Im Gegenteil bezeugt gerade er eine Ablehr Luthers vom Nominalismus unter Staupitzens Einfluß: a. a. O. S. 103, ZThK XXI, 89 ff., M. Luther II, 436 A. 16. Aber darauf kommt alles an, daß mit dieser Ablehr das kathol. System nicht durchbrochen wurde (vgl. auch Scheel II, 434 A. 7). Dieser letztere Einwand gilt auch O. Ritschl gegenüber a. a. O. S. 10 ff. Denn mehr als eine Änderung des Gottesbildes im augustinischen Sinne mag auch er nicht behaupten. Wenn aber, wie Ritschl hervorhebt S. 12 A. 1, in den Randbemerkungen zum Lombarden gerade der Sündenbegriff noch der alte ist, anderseits aber der Grundgedanke der iustitia dei passiva, wie er im Nachfolgenden herausgearbeitet wird (s. II. Kap. bes. Exkurs 2), eben in der Möglichkeit der Rechtfertigung Gottes durch Anerkennung der Tiefe der Verschuldung besteht, dann wird man schließen müssen, daß Luther zwar 1508/9 zu ahnen begann, daß irgendwie in der Gnade Gottes die Lösung seiner Not liegen müsse, daß er sie aber noch nicht als heilige Liebe kannte, der gegenüber seine Sünde einzugestehen das Erlebnis der Erlösung einschließt. Das oderam der Praefatio besteht also auch für 1509 zu Recht (gegen Ritschl S. 10).

Bei diesen Andeutungen möchte es sein Bewenden haben angesichts der

das ihn fähig machte, auch anderen zu leuchten. „Denn wir kunden ... nymer mehr dazu komen / das wir des vaters hulde

bisher unbestrittenen Hauptsache, daß in der ersten Psalmenvorlesung das neue Verständnis da ist (vgl. auch Kap. III dieser Arbeit). Ein neues Moment bringt jedoch das 1920 (1919) erschienene wertvolle, in der Polemik nur allzu temperamentvolle Buch von A. V. Müller, Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis, das in einer Untersuchung über die Praefatio (Kap. VI S. 118 ff.) auch diese letztere Tatsache zu bestreiten unternimmt, indem es die Bekehrung Luthers in die Zeit der Vorbereitung zur Rm.vorlesung verlegt. Daß Luther mit dem Schweigen über die erste Psalmenvorlesung habe zum Ausdruck bringen wollen, er datiere seine wissenschaftliche Entwicklung erst von der Rm.vorlesung an (a. a. O. S. 122), ist ein allzu scharfsinniger und für den Ansatz von Luthers Bekehrung nichtssagender Schluß, den Scheel, über dessen angeblichen Selbstwiderspruch Müller sich unnötigerweise aufregt (S. 129 A.), sicher nie mitmachen würde, weil er als Historiker die Psalmenvorlesung als unmittelbare Urkunde höher wertet, als einen Bericht des alternden Luther, selbst wenn dieser im Sinne Müllers aufzufassen wäre. Die reformatorischen Äußerungen der ersten Psalmenvorlesung sind aber viel zu zahlreich, als daß es sich, wie Müller glauben machen möchte (a. a. O. S. 128 ff.), nur um nachträgliche Korrekturen Luthers vor dem Druck handeln kann. Man vgl. zu dieser auch schon früher (Luther und Tauler auf ihren theologischen Zusammenhang neu untersucht. Bern 1918, S. 21) von Müller verfochtenen These die Bemerkung von Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung (Kaftanfestschrift) S. 306 A. 6. Gewiß wird das Turmerlebnis nicht allein in der Auffindung des nackten exegetischen Sinnes von iustitia Dei passiva bestanden haben, sondern auch in der Erkenntnis der Hauptfolge dieser Entdeckung (128). Daß aber der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium erst in der Rm.vorlesung klar hervortrete (130), ist keineswegs richtig (vgl. auch Ficker, Einl. S. LXXVI), übrigens auch an der von Müller herangezogenen Stelle bei Seeberg (DG IV, 1 S. 83) so scharf nicht ausgesprochen. Unleugbar ist, daß Luther die letzten Konsequenzen seines Erlebnisses erst vor Beginn der zweiten Psalmenvorlesung gezogen hat (Müller, Luthers Werdegang S. 130). Ich verstehe darunter in erster Linie die konsequente Überwindung des katholischen Kirchenbegriffs und Papalismus, Müller (weniger mit Recht, vgl. Vorlesungen und Praefatio) die Entwicklung des Rechtfertigungs- und Bußbegriffs. Wenn nun Müller die Entwicklung bis in die letzten Konsequenzen auch durch den Brief an Staupitz (Enders I, Nr. 79) um 1518 abgeschlossen erklärt findet, so ist das insofern von untergeordneter Bedeutung, als das durch diesen Brief aufgegebene Problem, wie gezeigt, doch darin besteht, ob Luther hier sein Grunderlebnis schon Staupitz verdanken zu müssen meint. Müller scheint das wiederum in gewisser Hinsicht zu vermuten bei seiner allzu optimistischen Deutung der Randbemerkungen

vnd gnade erkenneten / on durch den HERRN Christum / der ein spiegel ist des veterlichen hertzens / außer welchem wir nichts sehen / denn einen zornigen vnd schrecklichen Richter [1])." In dem Bilde Jesu hat er den gnädigen Gott gefunden, die Macht, der er sich in der reinen Hingabe eines ungeteilten Vertrauens unterwerfen konnte. Eine Macht, die in ihrer befreienden Güte unwillkürlich aufrichtige Gegenliebe in ihm erweckte und eine innerliche Trennung von der Sünde (contritio), zu der sich aufzuraffen sein ebenso verzweifelter wie vergeblicher Klosterkampf gewesen war.

Ein neuer Gottesgedanke ist es, den Luther in diesem Erlebnis gewonnen hat; ein Gottesgedanke, der einerseits den Rahmen des Rechtsverhältnisses, als welches sich die katholische Religion trotz aller Berufung auf Paulus darstellt, zersprengte und anderseits, weil in sittlichem Kampfe gefunden, jede Verquickung mit philosophischer Spekulation löste. Luther hat die persönliche Religion in ihrer Reinheit wiederentdeckt.

Wenn nun im Folgenden speziell Luthers Gottesgedanke in der Prägung der Frühzeit untersucht wird, so hat das seinen besonderen Reiz, weil hier die Ursprünglichkeit seiner Gedankenbildung

---

Luthers zum Lombarden und zu Anselm (S. 103 ff.). Sind ihm doch offensichtlich — und darin besteht sein Grundfehler — Augustinismus und Luthers reformatorisches Verständnis Gottes ungefähr identisch! (126, vgl. Kap. V, bes. 116 f.). Um so unbegreiflicher erscheint es, daß Luthers Turmerlebnis erst 1514 fallen soll! (a. a. O. S. 130). Könnte Müller die Einsicht gewinnen, daß nicht schon die Gnadenreligion schlechthin im Gegensatz zum „Naturalismus", sondern eine ganz besondere Art derselben, das rein ethische Verständnis des in Christus offenbaren gnädigen Gotteswillens (im Unterschied von Augustin) Luther zum Reformator gemacht hat, dann wäre ihm durch seine persönliche Entwicklung vielleicht am ersten die Voraussetzung gegeben, uns Luthers „theologische" Art, soweit sie sein geistiges Erbe aus seiner Erziehung war, nahe zu bringen. Bis dahin ist ihm seine Verteidigung Luthers gegen katholische Entstellungen zu danken und von ihm zu lernen, daß (mehr als man gemeiniglich annimmt) auch Einflüsse augustinischen Denkens Luther auf seinem Wege von Bedeutung waren. Vgl. Kattenbusch, Zu Luthers Entwicklung. StKr 1919, S. 363 ff. und meine Bemerkungen ZThK 1920, S. 346. (Fragen noch bei Kattenbusch, D. „Turmerlebnis" L.s, a. a. O., S. 372.)

1) Großer Katechismus Bo A IV, 60, 18 ff. = W. A. XXX 1, 192.

zutage tritt, weil sein Ringen um die beste Formulierung seiner neuen Erkenntnis und um die Ausscheidung der mit ihr im Gegensatz stehenden Tradition dem Ganzen Bewegung verleiht.

Bei fleißigem wissenschaftlichen Nachdenken (meditabundus dies et noctes) [1]) war Luther zu seinem religiösen Erlebnis gekommen. In theologische Formeln hat er als Professor es wiederum zu kleiden sich genötigt gesehen. Das will sagen, daß das Neue Luthers in der Kontinuität des wissenschaftlichen Denkens seiner Zeit ausgesprochen wird [2]), wie auch, daß Luther nicht

---

1) Bo A IV, 427, 35.

2) Merkwürdigerweise wird der Theologe in Luther noch oft genug übersehen. A. Ritschl hat darauf seinerzeit als erster gebührenden Nachdruck gelegt a. a. O. S. 68. Gewiß beurteilt Luther gerade auch in unserer Vorlesung die Nominalisten als „Sawtheologen" (S. 110), den sachlichen Gegensatz immer tiefer empfindend und würdigend. Aber, daß er zum mindesten seine formale Technik ihrer Lehre verdankt, das zeigt z. B. der Rm.-kommentar so deutlich, daß selbst gelegentliche abfällige Urteile über logische Studien, wie S. 199, 2 ff., demgegenüber nichts verschlagen. Sie sind lediglich unter reformatorischem, d. h. religiösem Gesichtspunkt gefällt und zu verstehen, wie so manche Wertungen aus Luthers Mund: Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur et Jhesum Christum discamus (a. a. O. Z. 16). Vgl. Ficker, Einleitg. S. LXXI. Allerdings sind die theologischen Begriffe bei Luther nur Ausdrucksmittel (wie sich zeigen wird, bisweilen recht willkürlich gebrauchte) für seine neue Erkenntnis, die eben darum oft genug gesprengt werden, wo sie ihm zu eng erscheinen. Darin hat Holl, ZThK XX, 254 A. 1 zweifellos recht.

Denn freilich — und das ist nun das Wichtigste — Luther ist in erster Linie religiöser Genius, nicht Dogmatiker. Er ist als Theologe ja in der Hauptsache Exeget gewesen. (Darauf hat Kattenbusch oft genug hingewiesen.) Aber auch das in einem bestimmten Sinn: Was schöpferisch in ihm aufbrach in seinem originalen Gotteserlebnis an religiöser Bewegung des Gemüts und sich niederschlug in Glaubensgedanken, das suchte er in der Schrift (wie er durch die Schrift zu seinem Grunderlebnis gekommen war), um sich der Richtigkeit seines Weges zu vergewissern. Es ist darum einseitig, Luther lediglich nach seiner „Theologie", seiner Lehre auch über Gott, abzufragen. Denn das ist für ihn im letzten Grund etwas Sekundäres, erst herausgewachsen aus seiner persönlichen Frömmigkeit. Darin besteht ja gerade Luthers Größe, daß bei ihm alles „lebt", daß er nicht das Gott-haben mit einer ausgeklügelten Gotteslehre verwechselt. Sicher rührt sein Kampf gegen die aristotelische ratio auch zum Teil daher, daß er den Eindruck hat, der Scho-

einen absoluten Neuanfang bedeutet, sondern reiche Anregung fand in überkommenem Gut, bei Augustin und der deutschen Mystik, die ihn zu Paulus zurückführten [1]).

---

lastik sei vor lauter Begriffsspalterei der „lebendige" Gott verloren gegangen. Luther ist (mindestens in der Frühzeit) auch in seinen wissenschaftlich-theologischen Aussagen ganz und gar „fromm". Sein Erlebnis schlechthiniger, d. h. hier ganz prägnant freiwillig eingegangener Abhängigkeit von dem allein in Christus offenbaren Gott der heiligen Liebe ist die Wurzel seiner religiösen und theologischen Gedanken, darum auch ihr einziges Einheitsband. Darin, daß sie alle aus dieser Wurzel sich abgeleitet und mit ihr in Zusammenhang stehend erweisen (Luther hat das schwerlich im Bewußtsein gehabt), liegt die Konsequenz und Systematik seines Denkens, nicht in der Folgerichtigkeit der Gedanken selber. (Ich verweise schon hier auf die Untersuchungen Herrmanns über die besondere Struktur des religiösen Denkens.) Wer darum nur für Luthers Lehrgedanken sich interessiert, wird ihn freilich für einen unsystematischen Kopf halten. Und dieser Eindruck wird sich verschärfen beim werdenden Luther, der sich gleichzeitig entgegengesetzter Ausdrucksmittel und Philosophien bedienen konnte, um seine neue Erkenntnis zu verdeutlichen. Ich erinnere an den sog. Neuplatonismus der 1. Psalmenvorlesung. Zuerst an diesem Punkte hat sich mir die religionspsychologische Fragestellung nach den Luther bei seinen Aussagen leitenden religiösen Motiven förmlich aufgedrängt. Und die Überzeugung von ihrer Bedeutung zum Verständnis Luthers hat sich mir durch spätere Lektüre von Ottos Buch „Das Heilige" noch vertieft. Die vorliegende Arbeit sucht also unter bewußter Anwendung dieses methodischen Gesichtspunktes eine statistische Feststellung der von Luther ausgeprägten Gedankengänge zu überwinden, sowie eine nur ätiologische Ableitung derselben aus der Luther vorausgegangenen Lehrentwicklung zu überbieten, indem diese entwickelt werden aus ihrem organischen Zusammenhang mit Luthers Grunderlebnis heraus und indem, soweit nötig, zurückgegriffen wird auf das Irrationale im Sinne Ottos, also die religiösen Grundgefühle angedeutet werden, als deren zusammenhängender Ausdruck oft recht fremdartig (wenn man's oberflächlich ansieht) seiner reformatorischen Konzeption entgegenstehende Gedankengänge sich erweisen. Nur daß sich mir (in gewissem Gegensatz zu Otto) das „Numinose" bei Luther so durchleuchtet und durchdrungen zeigt von dem, was er die Liebe Gottes nennt, daß es immer nur als leiser Unterton mitklingt, als Bewußtsein der Liebe Gottes.

1) Schon hier sei nachdrücklich hervorgehoben, daß im Sinne Luthers Paulus, speziell der Römerbrief, mit den Psalmen in einem Atemzug zu nennen ist. Es ist interessant zu sehen, welche Rolle der Römerbrief in der ersten Psalmenvorlesung spielt und umgekehrt die Psalmen in der Römerbriefvorlesung. Mit Recht hat Ficker betont, daß der Psalter das Lebensbuch Luthers

Daraus erhellt die Notwendigkeit, zunächst die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen Luthers sich zu vergegenwärtigen, sowohl um die Luther gewordenen Anregungen werten, wie auch das spezifisch Neue Luthers würdigen zu können.

Es müssen also zuerst die Hauptlinien gezeichnet werden, die zu Luther führen, in einer summarischen Darstellung der Entwicklung des Gottesgedankens von Augustin bis Luther [1]). Dadurch wird der Ort umschrieben, den Luthers Gottesgedanke in der Geschichte der Gotteslehre einnimmt.

Alsdann ist in einer Darstellung des nominalistischen Gottesgedankens der Ausgangspunkt zu markieren, von dem aus Luther sich zu seiner neuen Erkenntnis durchgerungen hat. Diese letztere Aufgabe ist um so wichtiger, als die nominalistische Gotteslehre bleibenden Einfluß auf Luther ausgeübt hat.

Überblickt man in großen Zügen die Entwicklung des Gottesgedankens, die von Augustin zu Luther führt, so sind es auf die Wurzel gesehen zwei disparate Fassungen des Gottesgedankens, die immer in irgendein Verhältnis zueinander gesetzt, nebeneinander hergehen. Die eine, der philosophischen Spekulation entstammend, beschreibt Gott als den in sich selbst Genugsamen, in der Anschauung seines Wesens Seligen, erhaben über alles Zeitliche und doch — um so wunderbarer — sich zum Menschen herabneigend. Die andere setzt ihn in juristische Beziehung zur Menschheit; da

---

gewesen und geblieben ist, ja daß der erste Anstoß für Luther durch die Psalmen gegeben wurde. Vgl. Einltg. S. LXXII f. Daß Luther zuerst Psalmen und Römerbrief in Vorlesungen behandelt hat, hat seinen tiefen inneren Grund.

1) So ist es im Manuskript dieser Arbeit geschehen, das im Frühsommer 1920 der theol. Fakultät in Halle-Wittenberg als Habilitationsschrift vorgelegen hat. Hier muß aus Raummangel darauf verzichtet werden, bis auf eine ganz kurze Charakterisierung dieser Entwicklung (am Ende dieser Einleitung) und eine Darstellung der Mystik Taulers (Exkurs 1). Diese Kürzung ermöglicht sich vor allem deshalb, weil die breitere Darstellung des MS nichts über das durch die Lehrbücher der DG von v. Harnack (Bd. III), Loofs, Seeberg (Bd. II u. III) in der Hauptsache zum Gemeingut Gewordene hinaus zu bieten hatte; außerdem sucht diese Arbeit selbst immer wieder den dogmengeschichtlichen Ort Luthers, vor allem sein Verhältnis zu Augustin, scharf hervortreten zu lassen.

wo die um die Begriffe meritum und satisfactio spielenden vulgärkatholischen Gedanken am Werke sind.

In dem ersteren Gottesgedanken, dem des kirchlichen Dogmas, kommt der Charakter der souveränen Majestät Gottes zum Ausdruck und das mit seiner Betonung verbundene Gefühl grenzenloser Abhängigkeit. In dem zweiten, dem Gottesgedanken der „sittlichen" Praxis, spricht sich das Lebensgefühl der persönlichen Freiheit und Selbstbehauptung aus.

Beide Gottesgedanken sind dem Katholizismus unentbehrlich. Ohne die Empfindung der maiestas Gottes und der Abhängigkeit von ihr wäre die Praxis rechtlicher Frömmigkeit nicht mehr Religion; während umgekehrt bei der dinglichen und magischen Fassung der von der Gottheit ausgehenden Gnadenkräfte und der damit verbundenen Unbestimmtheit der Abhängigkeit der Fromme die Praxis der Werkgerechtigkeit als notwendiges Ventil für sein Selbstgefühl braucht. „Es fehlte dieser Frömmigkeit, selbst wo sie tiefer ging, der feste, dem Bewußtsein deutliche Zusammenhang zwischen der Gnadenerfahrung und dem sittlichen Streben" [1]). Ein Schwanken zwischen Furcht vor der unbegreiflichen Gottheit und Hoffnung auf die eigenen Verdienste ist das Kennzeichen katholischer Art.

Augustin war es am wirksamsten gelungen, die beiden Linien so zusammenzubiegen, daß das „paulinische" Verständnis der Religion als einer Erfahrung der Erlösung und Gnadenwirkung überwertig wurde. Aber auch er konnte für die Praxis die juristische Gottesvorstellung nicht ganz entbehren, weil der von einer Gnade, die nichts ist als ein substantieller Kraftzufluß, inspirierte Wille durch diese Medizin erst gute Leistungen hervorzubringen instandgesetzt werden muß, um einer Verbindung mit der unveränderlichen Substanz der Gottheit fähig und wert zu sein.

Auch das Informationsschema des Thomas, der Gedanke einer vom Willen völlig isolierten Gnadensphäre, des übernatürlichen „Habitus", konnte, ja sollte ein juristisches Verständnis der Religion nicht außer Kraft setzen. Die Rechtsordnung ist bestimmend für den Verkehr mit Gott: „in allen Werken des Gerechtfertigten wirken Gnade und freier Wille zusammen" [2]).

Bei den Franziskanern und gar im Nominalismus gewannen praktisch Verdienst und freier Wille eine immer größer werdende

1) Holl, Luthers Auffassung der Religion. Reformationsvortrag, Berlin 1917, S. 10 (= „Was verstand Luther unter Religion?" Tübingen, Mohr 1917).

2) K. Müller, Christentum und Kirche Westeuropas im MA. Hinnebergs Kultur der Gegenw. I. IV 1, S. 232.

Bedeutung. Der Zuwachs aber, den dafür auf der anderen Seite der Gedanke der Souveränität Gottes durch immer kräftigere Hervorhebung des grundlosen göttlichen Willens erhielt, hatte nur zur Folge, daß die beiden Gedankenreihen ganz auseinanderfielen, daß Gnade und Verdienst nur noch durch das lose Band der unverständlichen Entscheidung Gottes zusammengehalten waren.

Wenn Gott als sittlicher Liebeswille erfaßt würde, als persönliche Macht heiliger Güte, die sich unser annimmt, die uns ganz persönlich fordert, indem sie sich selbst schenkt, dann würden Gerechtigkeit und Gnade, sittliches Verständnis der Religion und Bekenntnis ihres Gnadencharakters in einem Punkt zusammenfallen, dann würden die Erfahrungen der Abhängigkeit und Freiheit in ein und dasselbe Erlebnis verlegt. Dann hätte das meritum, überhaupt jeder Moralismus ein Ende, denn dann wäre Religion der sittliche Verkehr durch und für Gott lebendiger Persönlichkeiten mit der absoluten Persönlichkeit.

Die bei Thomas einsetzende [1]) Wendung vom substantiellen zum persönlichen Gottesbegriff vermochte diese Lösung nicht zu bringen. Denn das ist eben die Tragik dieser ganzen Entwicklung, daß, sobald der Schritt vom Substantiellen zum Willentlichen in der katholischen Religion gemacht wurde, (trotz allen theoretischen Sicherungen) praktisch die Religion darunter litt (pelagianische Gefahr, Moralismus) und umgekehrt, wo die Religion am lebendigsten war (Mystik), eine wirklich ethische Auffassung der Religion nicht aufzukommen vermochte [2]). Diese Tragik wußte Luther zu überwinden. Er erfaßte den Wahrheitsgehalt beider Gedankenreihen und fand für sie die höhere Einheit. Indem er beide überwand. Überwand, dadurch, daß er ganz schlicht in der Macht der Person Jesu über sein Herz den lebendigen Gott fand.

---

1) A. Ritschl, JdTh X, 298.

2) Natürlich gelten solche Urteile nie absolut. Insbesondere die Mystik tritt selten genug rein auf. Vgl. z. B. Heiler, Das Gebet, München 1920, 2. Aufl. S. 284. Speziell die sog. deutsche Mystik kennt Züge in schlichter Nächstenliebe sich äußernder Frömmigkeit. Vgl. etwa v. Harnack, DG III^4, 446. Aber das darf nicht hindern an einer prinzipiellen Erfassung des Wesens der Mystik im Unterschied von der prophetischen, geschichtlichen Religion. Ich darf für alles Nähere jetzt verweisen auf meine Vorlesung über „Mystik und geschichtliche Religion" in Christl. Welt 1921, Nr. 1 ff.

I.

Der „Gabrielismus" als Ausgangspunkt für das theologische Denken Luthers.

Ist soeben der objektive dogmengeschichtliche Zusammenhang, in den Luthers Gottesgedanke sich einfügt, in aller Kürze religionspsychologisch charakterisiert, so gilt es nun eingehender bei dem Ausgangspunkt zu verweilen, von dem her Luther persönlich seine Entwicklung nahm. Das heißt: die nominalistische Theologie ist ausführlicher darzustellen [1]). Das Lehrbuch, aus dem der Student Luther sie kennen lernte, ist Biels Collectorium ex Occamo; schon als Mönch hatte sich Luther mit Biels Erläuterungen zum Meßkanon beschäftigt [2]). Wie intensiv er überhaupt das Studium Biels betrieben hat [3]), das erweisen seine vorreformatorischen Vorlesungen besonders deutlich mit dem in ihnen zutage tretenden schweren Ringen um ein Loskommen von der Tradition, nachdem erst einmal der Grund der neuen Erkenntnis gelegt ist. Die Auseinandersetzung mit der Praxis nominalistischer Theologie hat Luther zum Reformator gemacht. Darum zeigt sich bei ihm zweierlei: einmal ein ausgesprochener Gegensatz gegen die nominalistische Auffassung von Sünde und Gnade, zunächst im Sinne augustinischer Reaktion, zugleich aber eine Verwertung des mit der nominalistischen Theologie gebotenen wissenschaftlichen Rüstzeuges da, wo es gilt die originale religiöse Einsicht in theologische Formeln zu gießen. Luther kann den Nominalismus aufs stärkste verdammen („Sawtheologen") und wiederum seine Zugehörigkeit zur factio Occamica hervorheben. Beides mit Recht. Zur Begründung des letzteren darf man nur

1) Von der Persönlichkeit der Lehrer Luthers ist wenig zu sagen. Zu Trutfetter vgl. man Plitt, Jodokus Trutfetter von Eisenach, der Lehrer Luthers in seinem Wirken geschildert, Erlangen 1876. — Den Erfurter Studienbetrieb stellt Scheel aufs gründlichste dar I, 4. Kap., S. 121 ff. und II, § 3, S. 59 ff.

2) Vgl. dazu Scheel II, § 2, S. 34 ff.

3) Bekannt ist die Äußerung Melanchthons Gabrielem ... pene ad verbum memoriter recitare poterat. Corp. Ref. VI, 159 = Scheel, Dokumente S. 9. 27 f.

erinnern an Luthers nominalistische Beurteilung des Thomismus [1]), die er zeitlebens vertreten hat, oder an Luthers Abendmahlslehre [2]). Viel wichtiger aber ist, daß die nominalistische Gotteslehre die Form bot für den neuen Inhalt, den er in sie hineinzulegen wußte. Darauf hat diese Arbeit das Hauptgewicht zu legen.

Die okkamistische Theologie Biels ist, wie vorhin angedeutet wurde, ein eigenartiger Versuch, den disparaten Gedankenreihen des katholischen Systems in gleicher Weise gerecht zu werden: Der Majestätswille Gottes, die potentia absoluta, ist bis zur Paradoxie gesteigert. In diesem Gedankengefüge mit seinem ausgesprochenen Irrationalitätscharakter hat zugleich ein praktischer Rationalismus der Vergeltungsordnung seine Stätte. Gewiß, Gott könnte es anders machen; faktisch hat er es nun aber so geordnet, daß Lohn und Strafe den Werken folgen. Also hat jeder es im Grunde in der Hand, die Seligkeit zu verdienen. Und doch trifft auch das wieder nicht ohne weiteres zu: denn Gott macht die Annahme des moralisch Gerechten abhängig von der Verleihung der angenehm machenden Gnade, die in der Regel der Disposition des freien Willens auf dem Fuße folgt, deren Mitteilung aber prinzipiell von einem jedesmaligen kontingenten Entscheid Gottes abhängt. So kommt der katholische Moralismus zu seinem Recht, so hat trotz aller „Unvernunft" der Sakramentarismus seine bleibende Bedeutung und beides ist zusammengehalten durch den Gedanken der souveränen und freilich völlig willkürlichen Ordination Gottes, der mit seinem grundlosen Majestätswillen ebensogut auf beides verzichten kann. Es scheint alles Gnade. Das paulinische Verständnis der Religion soll gewahrt werden, der Pelagianismus verbannt. Liegt denn nicht zuletzt alles an der voluntas dei beneplaciti consequens? Hat Gott eine Verpflichtung, die Werke des freien Willens durch die Eingießung der Gnade annehmbar zu machen? — Und doch liegt

1) Die Grundstelle bei Biel II d28 qu. un. B. Gleicherweise Luther W. A. III, 394. Dazu die Bemerkungen von Scheel II, 356 A. 32.

2) Vgl. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534 (Tübingen 1906), S. 131.

es wieder am menschlichen Beginnen; ohne Verdienst ist mit der göttlichen Akzeptation nicht zu rechnen. So fügen sich die einzelnen Elemente „folgerichtig" ineinander. Und zugleich ist alles willkürlich geordnet, ohne innere Begründung, übervernünftig. Könnte Gott es nicht auch ganz anders machen?

Diese Hauptgedanken der nominalistischen Theologie sind nun näher auszuführen und zu begründen [1]).

Gott ist souveräner Majestätswille. Kein Ding ist bei ihm unmöglich, er ist allmächtig [2]). Freilich, sündigen kann er nicht, auch nicht Haß gegen sich erzeugen (wodurch es übrigens verdienstlich würde, Gott zu hassen) — allein das ist kein Gegenargument, denn peccare / infirmari mori / deficere non est posse; sed non posse [3]). Aber davon abgesehen, daß Sünde usw. Unvermögen ist, hat eine moralische, rationale Auslegung dessen, was Unrecht ist, Gott gegenüber gar keinen Rechtstitel. Ipse enim est cui nullus dicere potest: cur ita facis et quecunque facere potest faciendo iusta sunt [4]). Wer wollte mit Gott rechten? Sein Wille ist oberste Norm; was er tut, ist angemessen. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare: sed ipsa diuina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum: ideo deüs vult: sed quia deus vult: ideo iustum et rectum. Gott könnte z. B. einen Menschen vernichten, der ihn liebt [5]); ebenso einen Sünder nicht ewig strafen und einen Unschuldigen zeitlich strafen — und er würde nicht Unrecht tun [6]). Voluntas dei est suijpsius regula et ideo non potest esse non recta [7]).

1) Im folgenden ist zitiert nach den Ausgaben Lugduni 1514 u. 1519. Der Titel wechselt (in Klammern die Abweichungen der Ausgabe von 1514) und lautet: (Inventarium seu) Repertorium generale (tametsi compendiosum) et succinctum: veruntamen vtile atque necessarium: contentorum in quat (t)uor collectorijs acutissimi (profundissimi) ac profundissimi (diligentissimi) theologi Gabrielis biel (byel) super quatuor libros Sententiarum. Herausgeber der Schriften Biels ist sein Schüler Wendelin Steinbach.

2) I d 42 q vn art 2 concl 5. 3) art 3 dub 1.

4) I d 17 q 1 concl 3 F.

5) dub 4 coroll. 1. 6) IV d 4 q 1 not 3.

7) II d 37 qu vn art 3 dub 1.

Die völlige Ungebundenheit ist der Sinn der potentia absoluta Gottes, qua potest quicquid non implicat contradictionem [1]).

So ist Gott ganz unberechenbar, sein Ratschluß verborgen, dem Maßstab der menschlichen ratio entnommen. Gottes Handeln ad extra vollzieht sich immer contingenter [2]), also in absolutem Gegensatz zur Naturnotwendigkeit. Denn unter dem Kontingenten ist zu verstehen: quod priusquam esset potuisset produci et non produci [3]). Gott ist absolut freier Wille.

Diese Unberechenbarkeit wäre nun allerdings geradezu ein Verhängnis für den Menschen. Gott kann mit ihm anfangen was er will; der Mensch hat sich darunter zu beugen. Was Gott auch immer tut, das hat er als recht getan hinzunehmen, wenn es gleich allen Grundsätzen der Vernunft widerspricht. Allein, Gott will den Menschen doch nicht verwirren. So unendlich mannigfaltige Handlungsweisen ihm zu Gebote stehen, so hat Gott doch einen bestimmten Heilsweg für den irdischen Pilger angeordnet. Auch dieser ist kontingent. Vnica est potentia in deo ad extra que omni modo est ipse deus. Nec sic intelligenda, quod aliqua potest deus ordinate facere: et alia potest absolute et inordinate: quod deus nihil potest facere inordinate [4]). Alles was Gott „ordiniert", ist ein Ausdruck seines absoluten Willens. Aber dadurch, daß Gott eine bestimmte Ordnung zur Erlangung der Seligkeit festlegt, ist für den Menschen das niederdrückende Empfinden der schlechthinigen Abhängigkeit von einem unbegreiflichen und unkontrollierbaren Verhängnis gemildert, ja ihm von Gott her eine Möglichkeit gegeben, sein ewiges Geschick irgendwie mitzuregulieren.

Mag Gott immerhin exlex sein, so ist eines doch unleugbar: deus est bonum essentiale perfectissimum ac infinitum [5]). Gott ist vollkommen. An sich selbst hat er notwendig Wohlgefallen. Necessario se diligit. Also kann man sagen: deus ex natura rei et necessario diligit charitatem et iustitiam. Zunächst suam [6]). Die Kontingenz des göttlichen Handelns er-

1) IV d 14 q 1 not 4 K. 2) III d 20 art 2 concl 1 D.
3) I d 38 art 1 not 1. 4) I d 17 q 1 art 3 dub 2 H.
5) III d 27 art 2 concl 3. 6) I d 17 q 1 dub 4 Coro. 1.

ſcheint demnach bis zu einem gewiſſen Grade limitiert durch die Beſtimmtheit ſeines Weſens als eines moraliſchen.

Aber freilich, weiter kommt man nicht mit dieſer Deduktion. Denn was für Gott moraliſch iſt, beſtimmt er ſelbſt, nicht die menſchliche ratio. Und mag er ſich auch gefallen in omni creatura complacentia generali — daß er die „Gerechten" (alſo die ſeinem ſittlichen Weſen konform ſind) um dieſer participatio per imitationem willen lieben muß ex dilectione qua ordinatur ad vitam eternam, das läßt ſich aus dem „notwendigen" Selbſtgefallen Gottes an ſeiner eigenen Gerechtigkeit nicht ableiten [1]).

Alſo mit „vernünftigen" Erwägungen kommt man trotz allem nicht weiter, Gottes Wille iſt und bleibt unberechenbar. Bei einem praktiſchen Poſitivismus hat der Menſch Halt zu machen, d. h. ſich an die Offenbarung der Schrift zu wenden.

Aus der Autorität der Schrift geht aber hervor, daß Gott die Seligkeit der Menſchen insgeſamt [2]) will (gemäß der voluntas dei beneplaciti antecedens) [3]). Manifestum est quod deus dat cuilibet naturalia quibus potest consequi actum meritorium: et paratus est coagere cuilibet ad huiusmodi actum [4]) Die dem Menſchen verliehene Naturanlage (hier beginnt bereits der Rationalismus ſich einzuſchleichen) weiſt auf die gottgewollte Vergeltungsordnung als den Weg zur Seligkeit. Und die Schrift, ſelbſt Jeſus, lädt nachdrücklich die Einzelnen dazu ein, dieſen Weg zu beſchreiten [5]).

Was nun die menſchlichen Fähigkeiten angeht, ſo beſitzt der Menſch erſtens ein Erkenntnisvermögen, wonach er beurteilen kann, was er als moraliſch, als Recht und Unrecht anzuſehen

1) I d 17 q 1 dub 4 Coro 1. 2) I d 41 Summ 7.

3) Die Unterſcheidung der voluntas Gottes in beneplaciti (antecedens und consequens) und signi iſt nicht eine distinctio rerum, ſondern die verſchiedenen Bezeichnungen wollen nur den in der Schrift geoffenbarten verſchiedenen Willensäußerungen Gottes gerecht werden. I d 46 q 1 art 1 not 1. Sie findet ſich übrigens ſchon beim Lombarden (auch Hugo?).

4) l. c. concl 2.

5) Vgl. die Stellenſammlung III d 29 qu vn art 3 dub 2 prop 2 Q

hat. Dieses Vermögen ist die Synderesis (bei Biel sinderesis). Zwar nur eine theoretische Fähigkeit: non est actus vel habitus in voluntate; aber doch eine untrügliche: sinderesis est aliquid necessario dirigens saltem in vniversali ad operationem iustam et rectam [1]). Dazu macht die voluntas signi Gottes noch auf dem Offenbarungswege deutlich, was Gott von dem Menschen erwartet [2]). Neben dieser theoretischen, rationalen und offenbarungsmäßigen, Einsicht hat aber Gott zweitens dem Menschen die praktische Möglichkeit zum Erwerb von Verdiensten verliehen. Mit andern Worten: der menschliche Wille ist frei. Das heißt: voluntas ex sua libertate potest se conformare dictamini recte rationis: et elicere actum conformiter illi [3]). So wie es Aristoteles in seiner Ethik bereits dargestellt hat [4]). Natürlich: supposita semper generali influentia dei sine qua omnino nihil potest [5]). Aber dieser bei allem mitgerechnete allgemeine Einfluß Gottes ist praktisch nicht von Belang; er besagt nicht mehr, als daß alles Geschehen irgendwie mit Gott zusammenhängt. Soll von Verdienst im strengen Sinne geredet werden können, dann bleibt nur die Möglichkeit, daß der Wille faktisch frei ist circa quodlibet agibile, daß er also die Sünde meiden und das Gute tun kann. Wäre er unfrei, so gäbe es auch keine Sünde [6]). Außerdem verlangte Gott dann Unmögliches [7]). Wenn Gott Verdienste erwartet, dann tut er es darum auf der Grundlage eines freien Willens.

Bei dieser prinzipiellen Bestimmung bleibt es, wenn auch die Erfahrung nicht geleugnet werden kann, quod peccato originali vulnerata est voluntas in sua naturali potentia: itaque licet simpliciter sit libera: tamen prona est ad malum ab adolescentia [8]). Zu dieser angeborenen Willensschwäche tritt noch die erworbene. Denn gewohnheitsmäßiges (gutes wie schlechtes)

1) II d 39 qu vn art 2 concl. 1. 2) I d 46 art 1 not 1.
3) II d 28 concl 1 4) art 1 not 1 D.
5) II d 27 concl 4 K; d 28 q 1 art 1 not 2 F; III d 23 q 1 dub 3 P.
6) II d 28 concl 2. 7) II d 27 art 3 dub 2 Q.
8) art 3 dub 2 N.

Handeln erzeugt eine gewisse Beharrlichkeit und Stetigkeit, einen psychologischen Habitus im aristotelischen Sinne: voluntas habituata in vitio difficulter elicit actum iustitie propter inclinationem contrariam habitus virtuosi [1]). (Ebenso gilt naturgemäß das Umgekehrte.) Im Blick auf solche Gefahren des Leibes und erst recht der Seele fühlt sich der Pilger unaufhörlich zum Gebet gedrängt, zu Bitte und Danksagung, wohlwissend: quametsi multa potest liberum arbitrium sine gratia: raro tamen vel numquam operatur secundum ultimum sue potentie propter difficultates et impedimenta pretacta [2]).

Angesichts solcher Schwächen darf er sich sagen deum non deesse ulli hominum in necessariis ad salutem [3]). Tut der Mensch das Seinige, so tut Gott es gleichermaßen. Zum Bereich des facere quod in se est auf Seite des Menschen gehört die Möglichkeit der dilectio dei super omnia [4]). Kann der Mensch die Kreatur über alles lieben und genießen, so auch Gott. Es wäre doch sonderbar, wenn er nicht ebenso wie der Unvernunft so auch der Vernunft sich anzupassen verstünde! [5]) Wenn Gott nun seinerseits das Seinige tut, weil er (wie schon Augustin meint) pronior est ad largiendum de sua misericordia et bonitate: quam ad puniendum de sua iustitia [6]) — so bedeutet das nicht, daß Gott das Rechttum des menschlichen Willens unmittelbar mit der ewigen Seligkeit belohnt. Denn wenn dem Menschen die impletio preceptorum auch gelingen mag quantum ad substantiam actus precepti, so doch nicht quantum ad intentionem precipientis / que est consecutio salutis nostre [7]). Der Heilsweg Gottes ist komplizierter, der Rationalismus der Lohnordnung ist doch mindestens wieder modifiziert dadurch, daß der irrationale Gotteswille sich trotz

1) dub 3 O. 2) l. c. dub 2 N.

3) II d 22 q 2 art 3 dub 1. Das gilt selbst den Heiden gegenüber, die Gott interius illuminat, wenn ihnen niemand foris predicat.

4) II d 27 art 3 dub 5, cf. II d 28 art 3 dub 1; III d 37 q vn art 3 dub 1.

5) III d 27 q vn art 3 dub 2 Q. 6) II d 27 concl 4 K.

7) II d 28 not 4 H.

dieser das letzte Wort vorbehält. Ohne eingegossene Gnade kein der ewigen Belohnung würdiges Verdienst! [1])

Auf das menschliche Vermögen gesehen, ist diese Ordnung Gottes Willkür. Denn sie ist nicht propter impotentiam liberi arbitrij absolute: posset enim actum dilectionis dei super omnia elicere ex suis naturalibus etiam si gratia non infunderetur [2]): sed est ex liberalitate dei gratiam liberaliter infundentis libero arbitrio aliqualiter bene disposito [3]). Also der Grund liegt in Gottes freier Entscheidung [4]). Kann auch der Wille die nötigen Akte „hervorlocken", so behält sich doch Gott die Anerkennung derselben vor. Illo modo nihil habere

1) III d 37 q vn art 3 dub 1.

2) Anderweitig wird freilich ausgesprochen, daß die integritas omnium circumstantiarum der Wille zu leisten nicht fähig sei. I d 17 q 2 B.

3) II d 28 art 3 dub 1 L.

4) Die Willkürlichkeit der Gnadeneingießung tritt noch schärfer heraus, wenn folgendes beachtet wird: Oben S. 134 bei A. 7 war ausgesprochen, der Wille sei befähigt, das Gute zu tun „der Substanz nach", aber nicht „nach der Absicht des Gesetzgebers". Diese Unterscheidung kommt — soll Biel nicht in unauflösliche Widersprüche geraten mit seinem Zutrauen zu einer dilectio Dei super omnia ohne jede Gnadeneingießung — m. E. nicht, wie aufs erste anzunehmen, der Unterscheidung zwischen einer Handlung und dem sie tragenden Motiv gleich. Denn „wenn Gott auch mehr auf die Absicht und den Willen als auf die Handlungen sieht" (III d 37 q vn art 3 dub 1) und darum der amor concupiscentie (die selbstische Gottesliebe, die der spes zugehört) nicht ausreicht (III d 27 q vn art 2 concl 4 und art 3 dub 6 R), sondern nur der amor amicitie (der der charitas eignet concl 5), durch den allein Tugenden ad finem vltimum bezogen, um Gottes selbst willen getan werden (III d 23 q 2 dub 5 S), so ist der Mensch eben gerade auch dessen fähig, gibt es doch auch eine charitas acquisita (III d 27 concl 5). Auch mit der erworbenen charitas, mit der reinsten Gesinnung kann die Erlangung des ewigen Heils — das ist die intentio precipientis — nicht unmittelbar erreicht werden. „Es ist all' unser Tun umsunst auch in dem besten Leben". Bei aller praktischen Vertretung der Lohnordnung sucht auch der Nominalismus sie theoretisch durch den Gottesgedanken zu überwinden. Auch kennt er neben entgegengesetzten Gedankenreihen eine antieudämonistische Betätigung des Willens in Religion (amor amicitie, charitas) und Ethik (bonum virtutis propter se est appetendum sine relatione ad premium / etiam ex dictamine rationis I d 41 q vn dub 5 N).

possumus nisi a solo deo [1]). Gott ist im Grunde alles zu danken.

Immerhin, der Mensch hat trotzdem es in der Hand, die Entscheidung Gottes mitzuregulieren. Denn der Empfang der eingegossenen Gnade ist ordnungsgemäß, d. h. vorbehaltlich von anderweitigen Maßnahmen Gottes, geknüpft an die Disposition des freien Willens. Quandocunque peccator se ad deum convertit / considerans summam bonitatem et vniuersalem perfectionem [2]): et elicit actum dilectionis dei super omnia perfectum (quod potest ex suis naturalibus) licet non meritorie: quod per hunc dilectionis actum disponit se sufficienter ad receptionem gr[a]tie: et per hoc in eodem instanti consequitur gratiam [3]). Die Gottesliebe über alles ist die proxima dispositio ad gratie infusionem: qua existente certissime infunditur gratia [4]).

Demnach scheint doch dem Menschen alles in die Hand gegeben. Er kann die prima gratia verdienen, wenigstens de congruo: obicis remotione ac bono motu ex arbitrij libertate elicito [5]). Dazu ist aber dreierlei zu bedenken: erstens, wenn Gott den Akt des facientis quod in se est acceptat ad tribuendam gratiam primam, so handelt er (wie schon angedeutet) nicht ex debito iustitie: sed ex sua liberalitate [6]). Die Verknüpfung von facere quod in se est und Gnadeneingießung ist eine kon-

1) II d 28 art 3 dub 2 M.

2) Auf diese bisher kaum beachtete Anweisung aufmerksam zu machen, dürfte nicht ganz wertlos sein. Auch innerhalb des nominalistischen Gottesgedankens — wie vielseitig sind die Motive des Nominalismus! — ist die Erkenntnis nicht ausgeschlossen, daß unsere Liebe zu Gott erwacht an der Liebe Gottes zu uns. Und doch durchbricht sie nicht das katholische System, weil sie eine richtige psychologische Erwägung darstellt, aber nicht geboren ist aus der prinzipiellen Glaubenserkenntnis, daß Gott restlos Liebeswille ist. (Wie farblos redet die Aufforderung von Gott!). Jedenfalls wird man sich hüten müssen, solche seelsorgerlichen Anweisungen zu überschätzen. Das gilt auch Staupitz gegenüber. (Gegen Seeberg; vgl. oben S. 120 Anm.)

3) IV d 14 q 1 art 2 concl 2.

4) II d 27 art 3 dub 5; IV d 4 art 2 concl 2; II d 28 art 3 dub 1.

5) II d 27 art 1 concl 4 K. 6) l. c. und not 3 D.

tingente im Sinne einer necessitas immutabilitatis [1]), aber nicht einer absoluten Notwendigkeit. Denn Gott kann die Gnade auch eingießen ohne Dispositon [2]). Wenn aber zweitens Gott, indem er das facere quod in se est mit der Eingießung der Gnade belohnt, dem eigentlichen Verdienst [3]) Bahn bricht, so liegt die ratio meriti nicht in der moralischen Rechtschaffenheit des menschlichen Aktes, sondern darin, daß dieser Akt est elicitus a gratia. Für Gott gibt die verliehene Gnade allein den Ausschlag, denn nicht jeder moralisch einwandfreie Akt wird der Belohnung wertgeachtet. (Für den Menschen freilich liegt umgekehrt das Gewicht auf der Handlung des freien Willens als der einzigen Möglichkeit, sein Geschick — wenn auch nicht mit Sicherheit — zu bestimmen.) Biel macht das an dem alten Schulbeispiel von dem Reiter und Pferd deutlich [4]). Diese beiden Gedankengänge würden nun praktisch noch nichts daran ändern können, daß der Mensch durch die Energie seines Willens normalerweise den ganzen Gnadenapparat in Bewegung zu setzen imstande ist [5]), wenn nicht eine dritte Überlegung hinzukäme, die nun in der Tat auch in der Praxis die auf dem Rationalismus der Vergeltungsordnung basierende Selbstsicherheit gründlich zu erschüttern geeignet ist. Vorhin war davon die Rede, daß die vollkommene Gottesliebe die letzte Disposition zu der sicher darauf augenblicklich erfolgenden Gnadeneingießung sei. Von dieser Gottesliebe gilt jedoch: Difficillimum autem est scire se habere illam dilectionem. Et forte naturaliter impossibile: quia etsi scire possumus nos diligere deum: non tamen evidenter scire

1) II d 27 dub 4 O. 2) I d 17 q 3 art 3 dub 1 E.

3) Definition in II d 27 art 1 not 3 C: est actus a voluntate elicitus / ad premium alicui secundum debitum iustitie retribuendum. Consistit autem iustitia illa in quadam proportione meriti ad premium / et equalitate. Im Grunde allerdings deus semper premiat ultra condignum, denn kein zeitlicher Akt ist ewiger Belohnung wert. l. c.

4) l. c. art 3 dub 2.

5) Nach Gottes freiem Entschluß. In der Theorie hat der Nominalismus offensichtlich die Tendenz, durch den Gottesgedanken menschliche Rechtsansprüche abzuschneiden. Die Polemik A. B. Müllers (Luthers Werdegang 93 f.) gegen Scheels Darstellung II 141 f. entbehrt darum der Begründung.

possumus illam circumstantiam super omnia. Wer kann darum sicher sagen, daß er die Gnade hat, ohne daß er, wie der Apostel, es erfährt per revelationem? [1]) Aber wenn es schon seine Schwierigkeit hat, den Besitz der vollkommenen Gottesliebe, auf der die Gnadeneingießung fußt, festzustellen, so ist außerdem die Gottesliebe selbst noch von einer inneren Schwierigkeit gedrückt. In ihr ist nämlich die Verpflichtung enthalten, zu wollen, daß Gott sei summe sapientem / perfectissimum / optimum / iustissimum / omnipotentissimum etc. que non sunt plura secundum rem: sed vna simplex diuina essentia [2]). Kann der Sünder überhaupt eine solche Anerkennung des göttlichen Soseins leisten? Vom Todsünder gilt doch zweifellos das Gegenteil. Vellet enim vel deum peccata sua ignorare: et sic non esse summe sapientem: aut sua peccata non vindicare: et sic non esse summe iustum [3]): aut diuinam voluntatem non esse omnipotentem: cui voluntatem suam preponit per inoboedientiam ac precepti transgressionem. Nam inoboediens deo / vult suam voluntatem perficere contra diuinam prohibitionem: et ita voluntatem dei oppositum precipientis non esse efficacem (nach Bernhard und Anselm) [4]).

Wir stehen hier vor der innersten Not des ganzen Nominalismus. Angesichts des Willkürwillens Gottes ist es geradezu eine Wohltat, daß der Mensch sich aus seinen Kräften die gratia creata und mit ihr das meritum de condigno, also indirekt das ewige Leben zu gewinnen hoffen kann. Aber wenn bei ernster Gesinnung das facere quod in se est sich nicht als tragfähiger Grund erweist, wessen soll er sich dann versehen bei aller Betonung der Gnade Gottes? Die aus den Werken zu gewinnenden Indizien für den Besitz der Gnade sind jedenfalls

1) l. c. dub 5. 2) III d 27 q vn art 2 concl 5.

3) In diesem Zusammenhang sei besonders bemerkt, daß bei Biel wie in der systematischen Theologie des MA überhaupt die iustitia dei stets verstanden wird als vindicans im Gegensatz zur misericordia. Vgl. auch die schon oben S. 134 bei A. 6 zitierte Stelle.

4) III d 27 art 1 not 4 G. Auf diese letzte Stelle hat zuerst E. Hirsch aufmerksam gemacht in der Festschrift für Kaftan 1920, S. 152.

unsicher, da einerseits die sittliche Energie des Willens nicht ohne weiteres den Besitz der Gnade garantiert und andrerseits die sittliche Vollkommenheit auf Erden auch nach Verleihung der Gnade unerreichbar ist: Perfectionem gratie enim virtualem in hac vita comprehendere nemo potest: sicut nec gloriam que est enim effectus tanquam cause meritorie [1]). Gegenüber der Unsicherheit über den Gnadenempfang richtet die Auskunft nichts aus, daß Gott sich direkt zum Schuldner gemacht hat, sofern die von der eingegossenen charitas oder Gnade formierten Akte des freien Willens secundum iusticiam die ewige Belohnung finden müssen, indem sie merita de condigno darstellen [2]).

Trotz allem Rationalismus der Vergeltungsordnung soll jedenfalls immer wieder hervorgehoben werden, daß, wenn Gott einen Menschen selig macht, er mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua: non ex quacunque forma vel dono collato. Seine Ordination ist der letzte zureichende Grund, der bestimmt, quod habens tale donum mereatur vitam eternam. Den Pelagianismus lehnt die nominalistische Theologie auf Grund ihres Gottesgedankens bewußt ab (so sehr ihm die nominalistische Praxis Tür und Tor öffnet), denn erstens leugnet jener die auf der göttlichen Anordnung beruhende Notwendigkeit der gratia infusa ab, und zum andern „zwingt" nach der nominalistischen Theorie nicht einmal das Geschenk der geschaffenen Gnade Gott zur Akzeptation. Im Grunde entscheidet allein sein Gnadenwille [3]). Oder anders gewendet: sein Urteil über einen moralisch guten Menschen ändert sich nach freiem Ermessen, ohne daß dieser sich ändert — der sittliche Habitus tut es nicht! [4])

Deutlicher kann kaum zum Ausdruck gebracht werden, daß letztlich alles an der Imputation Gottes hängt. Wie mit den guten Werken, so verhält es sich auch mit den vergangenen

1) II d 27 art 2 concl 1 F.

2) l. c. concl. 1 E und G. 3) I d 17 q 1 concl 3 E F.

4) Vgl. dazu art 3 dub 1 G und oben S. 135 A. 4. Sehr treffend ist die Charakterisierung Seebergs, DG III, 646 f. Man vgl. auch die kurze Bemerkung von W. Braun in seinem sehr fleißigen Buche „Die Concupiscenz in Luthers Lehre und Leben" 1908, S. 248.

Sünden, mit der Schuld und den zu ihrer Tilgung dienlichen Sakramenten, ja auch mit dem Heilswerk Christi, auf dem sie beruhen. Nirgends entscheidet eine in den Dingen etwa liegende Notwendigkeit, sondern alles ist kontingent: die ganze Heilsveranstaltung selbst wie die Bestrafung des Sünders. Die göttliche „Willkür" ist die letzte Instanz für alles Geschehen. Gott könnte ebenso auf die Gnadeneingießung verzichten beim Erlaß von Strafe und Schuld, er könnte ohne geschaffene Gnade den Sünder annehmen zum ewigen Leben [1]). Was heißt überhaupt Sünder? hoc nomen peccator nihil significat inexistens in peccatore transeunte actu peccati (auch Todsünde!): sed significat actum peccati qui transiit: et penam que correspondebit: et deum qui peccatorem ad huiusmodi penam sustinendam ordinauit [2]). Die Sünde ist eine vorübergehende Handlung'; im schlimmsten Fall erzeugt sie einen habitus vitiosus und prickelnde Erinnerungen an eine vergangene Episode (die sich, wenn nicht gewollt, sehr gut mit der gratia infusa vertragen) [3]). Im Sünder selbst bleibt keine Qualität zurück, die ihn zum Sünder macht. Er ist Sünder, weil ihn Gott aus freiem Ermessen als solchen ansieht und zur Strafe ordiniert. (Darum kann eigentlich auch keine Sünde durch das Sakrament vernichtet werden, vielmehr bedeutet die Vernichtung der Sünde, daß ein Mensch von Gott zum Leben ordiniert ist auf Grund seiner penitentia, also im Grunde eine Nichtanwendung des Strafurteils, eine Aufhebung des reatus). Eine Ausnahme macht nur die Erbsünde, sofern von ihr her selbst nach der Taufe

1) IV d 14 q 1 not 4 K. 2) not 2 F, auch E.

3) E. Bei dieser äußerlichen Auffassung der Sünde als einer vereinzelten Handlung vertragen sich gratia infusa und peccatum, veniale wenigstens, sehr wohl nebeneinander: non impedit remissionem quantum ad alia peccata, mortalia et venialia. Anders verhält es sich mit (unbereuten) Todsünden: si vnum mortale placet: nullum peccatum dimittitur; die solchem peccatum zukommende obligatio ad mortem eternam schließt die Wirkung der Gnade überhaupt aus, per quam acceptatur ad vitam. IV d 4 q 1 art 2 concl 1. Soweit aber Gnade und Sünde contrariantur, opponuntur, liegt das nicht in der Natur der Dinge (ex natura rei), sondern an der ordinatio diuina. not 3 D.

(die im übrigen nach der Ordination der göttlichen liberalitas [1]) einen völlig neuen Menschen [2]) bewirkt) ein allerdings geschwächter fomes peccati zurückbleibt, der weder ein actus noch ein habitus acquisitus noch ein habitus infusus ist [3]), sondern eine qualitas carnis inordinata [4]). Weil denn im Grund alles an der Imputation Gottes hängt, sind wohl auf seine Ordination hin die Sakramente notwendig, aber ohne innere Begründung. Denn quod dare potest (deus) per sacramentum: potest etiam dare sine sacramentis [5]). Folgerichtig ist darum auch die Absolution des Priesters nichts als eine Bestätigung der bereits erfolgten Absolution Gottes, die keineswegs sicher ist [6]). Aber auch das Heilswerk Christi ist kontingent. Gewiß, christus Ade et toti sue posteritati sufficienter meruit gratiam et apertionem regni... saltem eorum, qui in christum crediderunt ac (!) legi obedierunt... [7]) non eorum, qui non vniuntur christo fide et sacramentis. Allein, quamquam veritas huius stat in facto / et est in se contingens: et ideo sufficienter demonstrari non potest [8]). Deshalb ist die Redemption — wenn auch der Gottmensch precium soluit: quod patiendo satisfecit — ein Werk der Trinität, weil sie die Satisfaktion akzeptiert [9]). Denn an letzterem liegt alles. Die ordinatio diuina verleiht dem Werk Christi eine necessitas consequentie, non consequentis, also eine bedingte Notwendigkeit, mehr nicht. Nam sine satisfactione per solam non-imputationem peccatum remitti potuit. Die Sünde konnte Gott nichts nehmen, darum auch Christi Werk ihm nichts wiederherstellen [10]). Von Gott her fällt jede Notwendigkeit weg für die Heilsveranstaltung. Aber auch ihr Modus ist kontingent: ein Engel konnte die satisfactio ebenso

---

1) IV d 4 q 1 concl 1. 2) art 2 concl 1 und concl 2 G.
3) II d 30 q 2 art 2 concl 3 G, concl 7 H, art 3 dub 2 K.
4) l. c. art 3 dub 2 K. 5) I d 17 q 3 art 3 dub 1 E.
6) II d 27 art 3 dub 5 finis.
7) Durch Christi Tod sind die Gläubigen befreit a culpa / a pena / a potestate diaboli / et ab obligatione chirographi decreti III d 19 dub 2 H.
8) III d 19 q vn concl 1 C cf, d 20. 9) III d 19 dub 3 J.
10) III d 20 art 1 not 1 B.

leiſten, ja jeder Menſch für ſich, wenn ihm wie Chriſtus die prima gratia verliehen worden wäre [1]). Anſelms Beweis verſagt [2]). Mehr kann nicht zugeſtanden werden, als daß der von Gott ordinierte Modus congruentissimus omnium modorum iſt [3]).

Soviel iſt jetzt ſicher: der nominaliſtiſche Gottesgedanke mit ſeiner extremen Betonung der Grundloſigkeit des göttlichen Willens, ſeiner ſouveränen Freiheit, iſt für die menſchliche ratio völlig inkommenſurabel. Das Daſein Gottes [4]) ſowie einzelne Attribute (bonus / viuens / sapiens / intelligens [5]) verax [6])) ſind ihr faßlich. Aber der poſitive Inhalt des göttlichen Willens iſt ihr verſchloſſen. In dieſer ſcharfen Scheidung von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wiſſen beruht der eigentliche Beitrag des Okkamismus in der Geiſtesgeſchichte des MA. [7]). Erkenntnisorgan Gottes und der göttlichen Dinge iſt allein die fides als virtus qua creduntur ad religionem pertinentia que non videntur; er iſt fundamentum et substantia rerum sperendarum, argumentum non apparentium. (Anſchluß an Hebr. 11) [8]). Obiectum enim fidei — im Gegenſatz zu den Vernunftobjekten — est veritas non visa i. e. non euidens: cui firmiter adheret fides: non ex rei euidentia: sed ex autoritate diuina [9]). Der Glaube hat es mit der Welt des Unſichtbaren zu tun und beruht auf der göttlichen Offenbarung. Fides non innititur de-

1) C. . 2) B und III d 19 dub 2 H. 3) l. c. concl 2.

4) Z. B. II d 22 q 2 art 3 dub 1: uti ratione per quam potest (homo) comprehendere deum esse; II d 27 concl 4 K.

5) Prol. q 1 D Coro. 1. 6) III d 23 q 2 J.

7) Vgl. dazu die Ausführungen von Hermelink a. a. O. 96 ff. Für den ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff und die Erkenntnistheorie der Erfurter im einzelnen darf ich in einer Arbeit über Luthers Gottesgedanken verweiſen auf Hermelinks eben genannte Ausführungen über die wiſſenſchaftstheoretiſchen Grundlagen bei Biel und vor allem Scheels Beitrag zum Erfurter Ariſtotelismus a. a. O. So ſicher nämlich Luther das wiſſenſchaftliche Rüſtzeug der Erfurter handhaben lernte, ſo ſpricht er ſich darüber doch meiſt ſummariſch aus. Für beides vgl. z. B. WA III, 508, 1 f.: philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur.

8) III d 23 text. und q 2 art 1 not 1 C. 9) q 2 not 1 C.

monstrationis probationibus / nec experientie / que generant notitiam euidentem: sed tamen auctoritati reuelantis [1]). Auf die Offenbarung kommt es an. Der Glaube (als actus intellectus vero assentientis / procedens ex voluntatis imperio) [2]) assentit veracitati dei asserentis [3]) und hält sich an die Integrität der Kirche [4]). Die Wahrhaftigkeit Gottes (Gott qui est prima et infallibilis veritas: cui falsum subesse non potest) macht die fides zu einer völlig sicheren (certissima) Erkenntnis; ja zu einer Erkenntnis, die omni humane cognitione vie certior [5]), weil selbst in kontingenten Dingen, denen Gottes Vorherwissen keine Notwendigkeit auferlegt, seine Offenbarung nie irren kann [6]). Darum hat die Abgrenzung der Religion von der Wissenschaft mit Skeptizismus und Agnostizismus nichts zu tun. Es gibt eine absolut sichere Erkenntnisquelle für die Fragen der Religion, nämlich die Offenbarung Gottes, der sich der Glaube um der Wahrhaftigkeit Gottes willen zustimmend unterwirft. Zu solchem Glauben ist der menschliche Wille fähig, auch der des ungetauften Todsünders [7]). Freilich besteht trotzdem vor Gott nur die fides infusa, wie der Römerbrief zeigt, ausnahmsweise auch ohne fides acquisita (wie bei den durch Herodes gemordeten Kindern) [8]). Und wenn auch der Mensch nicht begreift, wozu die fides infusa dienen soll, so darf er doch dessen gewiß sein:

1) F 2) not 1 C.

3) G H. Es sei aber besonders hervorgehoben, daß art 2 concl 1 J die Wahrhaftigkeit Gottes als Vernunftwahrheit (illud naturaliter cuilibet insertum est) dargestellt wird. Vgl. S. 142 A. 5 u. 6.

4) art 2 concl 1 J. 5) D. 6) E. 7) concl 2 K.

8) Concl 3 L. Es ist übrigens bezeichnend, daß die fides infusa als informis (gratis data) sowohl wie als formata (gratum faciens) eingegossen wird. Fides infusa und formata decken sich nicht. dub 3 P. Bemerkenswert für die Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit des Glaubensbegriffs ist ferner, daß selbst die fides infusa (informis) ebenso wie die acquisita von der Todsünde nicht berührt wird. Nulla causa creata eam corrumpere potest. Nur eine Einschränkung hat dieser Satz: per errorem circa quemcunque articulum pertinacem, der das Wesen der Häretiker ausmacht, die die fides infusa nicht besitzen dürfen. Endlich sei noch hervorgehoben, daß jemand implicite den ganzen Kanon glauben und zugleich explicite an einzelnen Punkten dissentieren kann. dub 2 O.

non enim potest diuina bonitate procedere aliquod vanum et invtile: sicut nec a diuina essentia aliquod inordinatum. Dei enim perfecta sunt opera: etiamsi nos lateat vtilitas doni [1]). Auch dieſe Überzeugung gehört eben zum „Glauben".

Damit dürfte in der Hauptſache das nominaliſtiſche Gottesbild umriſſen ſein. Im folgenden iſt noch einzugehen auf die Prädeſtinationslehre [2]), in der die einzelnen Gedankenreihen ihre Zuſammenfaſſung finden.

Die Prädeſtination iſt ein diuinum propositum dandi vitam eternam [3]). Darum erreicht finaliter die Seligkeit nur, wer ab eterno prädeſtiniert iſt [4]). Daß dies geſchieht, iſt ein kontingenter Entſchluß Gottes: licet predestinatus sit ab eterno predestinatus ... tamen est contingenter predestinatus: potest non predestinari et potest numquam predestinatus fuisse [5]). Neque enim predestinatio eterna dicit aliquem actum secundum in deo ab eterno additum deo: sed dicit deum qui est daturus alicui vitam eternam: et ita voluntatem determinari ad effectum aliquem contingenter non necessitat voluntatem: nec tollit effectus contingentiam [6]). Die Unveränderlichkeit der Prädeſtination hat nur eine bedingte Notwendigkeit: wenn einer prädeſtiniert iſt, dann ... [7])

So liegt im Grunde alles an Gottes Entſcheidung. Aber nicht ohne Vorbehalt. Zwar empfangen einige ohne (z. B. die hl. Jungfrau), ja gegen das Verdienſt ihrer Werke (z. B. Paulus) die Gnade, in der Regel aber erfolgt deren Mitteilung propter meritum preuisum. Beides nach Gottes Befinden, der niemandes Schuldner iſt [8]). Die Dispoſition zur Gnade iſt kein Effekt der Prädeſtination, denn dieſe gelingt auch Nichtprädeſtinierten [9]).

---

1) art 3 dub 1 N.

2) Vgl. Kattenbuſch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädeſtination, Göttingen 1875, anaſt. Neudruck 1905, S. 77 ff.

3) I d 40 q vn not 3 B. 4) III d 19 q vn concl 4 E

5) II d 37 q vn art 1 G; I d 40 art 2 concl 2.

6) II d 37 art 1 G; I d 40 A; I d 41 art 1 not 1.

7) I d 40 art 2 concl 2; art. 3 dub 1 D.

8) I d 41 q vn art 2 concl 3. 9) art 3 dub 1.

Ebenso verhält es sich auch mit denen, die finaliter Böses tun. Dazu prädestiniert Gott nicht [1]). Ist er doch nicht Urheber des Bösen, wenn er auch causa omnis effectus positiui ist [2]). Denn erstens ist das Böse kein efficiens, sondern ein deficiens, wie der Tod [3]) und zweitens ist das Böse Schuld des Mißbrauchs der Willensfreiheit von seiten des Menschen, non vitio creatoris [4]). Gott ist also bestenfalls Teilursache des Bösen, sofern er es zuläßt (non velle prohibere) [5]). Aber es kommt nicht von ihm und er bestimmt niemanden dazu. Non enim est deus prius ultor quam sit aliquis peccator [6]). Gott ist gerecht [7]): er vergilt Gutes und Böses. Daraus folgt, daß die Prädestination, streng genommen, eine kontingente Bestimmung Gottes ist $\frac{\text{zur Verdammnis,}}{\text{zur Seligkeit}}$ je nachdem die einzelnen preuidentur finaliter $\frac{\text{peccaturi [8]).}}{\text{perseueraturi in charitate.}}$ Erkennt doch Gott alles ewig [9]) ohne Täuschung, außerdem ist sein Wille immutabilis [10]). Sollte jemand aber die Frage aufwerfen, weshalb Gott Kreaturen schaffe, deren Verdammnis er vorausweiß, so ist zu antworten: quia voluit. Gilt es schon in mechanischen Dingen und in der Politik, so erst recht bei Gott: der oberste Machthaber entscheidet [11]). Soviel nur steht fest: Deus non permittit aliquod malum in vniverso quin ex illo preueniat aliquod bonum [12]). Darum müßte eigentlich selbst für den damnatus seine creatio ein Objekt des Dankes sein [13]).

Also: Gott handelt nach freiem Ermessen. Er kann tun, was

1) art 3 dub 4 finis. I d 41 concl 1 H.
2) II d 30 q 2 art 3 dub 1 J; II d 37 art 2 concl 1 H.
3) II d 34 concl 2 u. 3.
4) II d 30 q 1 dub 4; d 37 q vn opi 1 B.
5) II d 37 concl 1 E und dub 1; I d 46 art 3 dub 1 prop 2.
6) I d 41 art 2 concl 1. 7) concl 3 H. 8) concl 2.
9) I d 17 q 1 Corol 2 L.
10) 1 d 41 Coro 3 G; concl 2 H.
11) I d 41 q vn dub 1 J. Dem Nominalismus ist der weltliche Despot das Bild für Gott.
12) dub 3 L. 13) dub 2 K.

er will, keinem ist er Rechenschaft schuldig. Ex sua liberalitate macht er einige selig ohne deren vorhergehendes Verdienst [1]). Aber um auch den andern die Seligkeit zu ermöglichen bzw. ihnen über die trostlose Ungewißheit ihrer Lage in den ewigen Dingen einigermaßen hinwegzuhelfen, limitiert er seine Willkür durch die Rechtsordnung, die es dem einzelnen in die Hand gibt, das Seinige zu seinem ewigen Geschick zu tun und aus seinem Verhalten zu erschließen, was er dereinst von Gott zu erwarten hat. Der Wahrscheinlichkeit nach. Denn ein Zwang für Gott zur ewigen Belohnung sind die guten Werke keineswegs. Sind sie es aber prinzipiell auch nicht, so trifft Gott doch in der Regel seine Disposition danach. An dieser Gewohnheit Gottes richtet sich die menschliche Zuversicht auf. Wer nicht gerade zu Skrupeln neigt, kann sich trösten: der im Guten Beharrende indubitanter (!) salvabitur; keinem wird ohne seine Schuld die Gnade entzogen [2]).

Das ist die schmale Basis, auf die sich der Anhänger der „via moderna" zurückzuziehen versucht angesichts des unentrinnbaren Verhängnisses, als das der despotische Willkürwille Gottes auf ihm lastet. Aber die Basis ist so schmal, daß in den Abgrund zu versinken droht, wer es wirklich ernst nimmt mit dem Versuch seiner natürlichen Kräfte. Es hat sich oben erwiesen, daß der Nominalismus dem facere quod in se est im Grunde selbst nicht recht traut. Nicht nur weil Gott in seiner Freiheit auch daran nicht gebunden ist, den moralischen Akt mit der Gnadeneingießung zu lohnen, sondern in erster Linie darum, weil es mit dem Frommsein des Menschen, mit seiner Gottesliebe letzten Endes eine heikle und unsichere Sache ist. Diese Einsicht braucht sich nur zu vertiefen, daß der Mensch moralisch zu schwach ist, um das Gefühl der furchtbaren Abhängigkeit von Gott durch ein auf eignem Rechttun beruhendes Selbstbewußtsein zu überdecken, gewissermaßen durch Rechtschaffenheit Gottes Anerkennung zu ertrotzen, wie nahe liegt dann der Schluß, einfach den Sprung ins Dunkle zu wagen, sich auf Gnade und Ungnade in Gottes

1) Coro 8 G; concl 5 H. 2) Coro 4—7 G; concl 6 H.

Arme zu werfen, wenn er nicht in ohnmächtigem Haß gegen Gott verzweifeln will? Luthers Tat erscheint fast als geschichtliche Notwendigkeit. Und doch wäre sie für ihn unmöglich gewesen, wäre ihm nicht aufgegangen, daß der Sinn des göttlichen Willens reine Güte ist, hätte er nicht Gott mit seinem Herrn Christus zusammenzuschauen vermocht [1]). In die Not hat ihn der Nominalismus gebracht; aber ihm nicht zeigen können, daß die schlechthinige Abhängigkeit von Gott die Erlösung ist, kein Schicksal, sondern ein Geborgensein in einem unergründlich guten Willen. Der Nominalismus versuchte darum dieser Abhängigkeit notdürftig zu entrinnen. (Eine seltsame Erscheinung: derselbe Nominalismus, der in der Theorie sich nicht genug tun kann in der Betonung der souveränen Herrenstellung Gottes, der den theozentrischen Gesichtspunkt geradezu überbietet, er ist in der Praxis direkt irreligiös! Indem ihm schwindelt vor der Größe Gottes, tröstet er sich mit der Kraft des menschlichen Willens, versucht er mit ihm fertig zu bringen, was er Gott nicht zutraut) [2]).

1) Darauf kommt **alles** an. Denn erstens: Der Gedanke der Güte Gottes ist zwar dem Nominalismus keineswegs fremd (vgl. z. B. oben S. 136 A. 2 und 144 bei A. 1), aber er kennt ihn nur als blasse und abstrakte spekulative oder aus der Schrift mit übernommene Wahrheit, die das Herz nicht trifft. Gott bleibt die Majestät uninteressierter Liebe, die im Grunde Liebe und Sünde der Menschen nicht innerlich berühren. Cf. III d 27 art 2 concl 3 und oben S. 141 bei A. 10. Und zweitens: nur so vermochte Luther auch über die Bahnen einer augustinischen Gnadentheologie hinausgehoben zu werden, in die z. B. Gregor v Rimini geriet, qui parum attribuens libero arbitrio ein speciale dei auxilium für nötig erachtet und die dilectio dei super omnia aus natürlichen Kräften leugnet, weil der Mensch ex se non potest aliquid diligere nisi in relatione ad seipsum. Biel, Collect. lib II d 28 qu vn A.

2) Folgender Satz aus den Predigten Biels (bei Plitt, Gabriel Biel als Prediger [Erlangen 1879], S 41 A. 1) mag zum Schluß die beiden Grundmotive des Nominalismus und das daraus sich ergebende Dilemma zusammenfassen: includit praesumtio deordinationem dupliciter: vel ex parte hominis praesumentis, ut quia praesumens de suis meritis se sine gratia salvari putat; aut quia totum attribuit misericordiae Dei, justitiam Dei parvipendit, putans se sine meritis sola gratia salvari; utrumque malum est. Der Pelagianismus wird abgewehrt mit dem Hinweis auf die freie Gnade Gottes, eine reine Gnadentheologie aber ist ebenso vom Übel, da Gott

Luther dagegen lernte die schlechthinige Abhängigkeit von Gott freudig bejahen in grenzenlosem Vertrauen.

Aber dann konnte er freilich gerade dem Nominalismus Wertvolles zu seinem Neubau entnehmen. Das Gerüst hat dieser Luther gewissermaßen gezimmert. Mit der prinzipiellen Scheidung von Vernunft und Offenbarung. Mit dem Gedanken Gottes als des absoluten Willens. Mit der Lehre, daß Gottes Zurechnung letztlich allein maßgebend ist, in deren Folge Verdienst und eingegossene Gnade schwankend werden, die Religion vom Dinglichen ins Gedankliche erhoben wird. Gott muß nicht der Disposition die geschaffene Gnade verleihen; nicht die guten Werke entscheiden. Und wenn er sie mit der Gnadeneingießung belohnt, so liegt auch in ihr schließlich nicht die Begründung für Gottes Akzeptation, sondern allein in seinem grundlosen Willen. Das sind Ansätze, die es Luther erleichtern mochten, den Moralismus und Sakramentarismus des katholischen Systems endgültig zu zertrümmern. Aber, wie gesagt, mehr als erleichtern nicht. Den katholischen Gottesgedanken überhaupt zu überwinden, das Gottesbild zu reinigen von allen wesensfremden Elementen, es in seiner religiösen Reinheit zu erfassen vermochte er allein dadurch, daß ihm in Jesu Charakterbild die Tiefen des Wesens Gottes sich erschlossen.

Exkurs I:

Die Mystik Taulers.

Es liegt auf der Hand, daß die Scholastik um so weiter von Augustin sich entfernt hat, je mehr sie von der Kategorie des Naturhaften zur Betonung des Willens voranschritt. Die pelagianische Gefahr wurde immer akuter. Im Gegensatz zu der damit verbündenen äußerlichen Werkgerechtigkeit die religiöse Inner-

---

mit seiner Gerechtigkeit dem Menschen die Bahn freigemacht hat, sich selbst um sein Heil zu kümmern. Es ist eine Arroganz, von Gott zu erwarten, was man selber tun kann und überdies unklug! Per hanc doctrinam tollitur error et praesumtio quorundam carnalium et otiosorum hominum, qui in sola fide salvari se putantes allegant pro se illud: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. l. c.

lichkeit von neuem zu wecken und zu pflegen, also eine Reform in den Bahnen Augustins war das Ziel der „Gottesfreunde", der sog. deutschen Mystik, die uns besonders in Tauler wichtig ist, um des nachhaltigen Einflusses willen, den sie mindestens seit 1515 auf Luther ausgeübt hat [1]). Ihre Grundgedanken sollen deshalb (soweit für unsere Zwecke nötig) kurz entwickelt werden.

Gott ist der Urgrund, aus dem alles ausgeflossen ist [2]) (Gottes Natur und seine Art ist ja, „daz er sich uzgiesse") [3]), er ist die Urform, die alle Formen in sich trägt [4]). Die Aufgabe des Menschen ist darum, daß er „allereigentlichest wider in sinen ursprung geht" [5]), also in eine organische Verbindung mit dem Grund alles Seins tritt, sich zurückgewinnt aus seiner Vereinzelung (dies ist seine „eigentliche krangheit" [6])) und den Zusammenhang alles Lebens findet. Das geschieht dadurch, daß er in sich geht, alle gebundenen Seelenkräfte sammelt [7]), „das nu die sinnlichkeit schin inziehe in die vernunft und die vernunft in den geist" [8]). Dann entdeckt er nämlich in sich selbst den „tieffen grunt, do Got der selen naher und inwendiger ist verrer wan si ir selber ist" [9]). Ist dieser gottverwandte Seelengrund erkannt, so gilt es ihn zu befreien von

---

1) In der Augsburger Ausgabe von 1508 (Druck von Maister Hannsen Otmar) (vgl. W. A. IX, 95). Zum erstenmal zitiert wird Tauler von Luther in der Rm.vorlesung 205, 21.

An Literatur sei, abgesehen von den kurzen Bemerkungen Fickers, Einl. S. LXXXI ff, genannt A. V. Müller, Luther und Tauler, Bern 1918. Das Buch ist interessant durch die Aufzeigung der „Parallelen" zwischen L. und T. (Kapp. 3—15). Müllers Verständnis seines Quellenmaterials und seine daraus gezogenen Schlüsse zeigen aber nur, wie wenig er den Abgrund zwischen katholischem und reformatorischem Gottesgedanken verstanden hat. (Vgl. oben die Anmerkung S. 121 f.) Daher auch die sicher irrige Behauptung, die Formeln Glaube bei Luther und Liebe bei Tauler bedeuteten nur einen formellen Unterschied (S. 70, 160). Müller sieht scheinbar nicht, daß es auch einen Verkehr mit Gott gibt, der nicht gebunden ist selbst an eine von Gott gewirkte Würdigkeit des Menschen. Weitere Bemerkungen darf ich unterdrücken angesichts der soeben erschienenen Studie von Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, Kaftanfestschrift Tübingen 1920, 298 ff. Die oben S. 121 f. erwähnte neueste Schrift Müllers läßt freilich nur wenig Hoffnung aufkommen, daß Scheels Abhandlung Müller die Augen über seinen Grundfehler öffnet.

2) Tauler, Predigten, Akademie-Ausgabe von Vetter, Berlin 1910, S. 37, 16.

3) 8, 23. 4) 136, 34. 5) 9, 4. 47, 22 ff. 6) 11, 33.
7) 9, 8 ff. 8) 21, 27 ff. 9) 144, 6. 39, 33. 43, 21. 137, 1 ff.

allem Schutt eignen, nichtgöttlichen Wesens, so daß in der Seele nichts übrig bleibt als „ein blos luter meinen Gottes“ [1]), daß sie zu einem reinen Spiegel der göttlichen Sonne wird [2]). „Sol Got ingon, all ding müssent uzgon“ [3]). Denn Gott ist die Lebensmacht, die alles wirkt. Er krönt nur sei eignes Werk [4]). „Darumbe soltu swigen“ [5]). Alle Werkgerechtigkeit des Menschen, die eignen Weisen und Satzungen sind vom Übel [6]). „Wan wenne zwei sullent eins werden, so mus sich daz eine halten lidende und daz ander wurkende“ [7]). Gott will selbst in und durch den Menschen wirken. Dieser soll sich darum Gott lassen („lit dich und la dich“) [8]), auf seine Stunde warten [9]), „alleine der ehre und der glorie Gottes begeren“ [10]). So tun die Gottesfreunde. Sie nehmen alles aus Gottes Hand. Auch ihr Leid [11]). Denn es ist ein Ausfluß der göttlichen Liebe [12]), ein Ruf Gottes zur Einkehr [13]). Auf den Zusammenhang mit der Gottheit kommt alles an. Haben sie sich von ihrer Sündenkrankheit abgekehrt, d. h. ihren Ursprung wieder gefunden, so hat sich auch Gott davon abgekehrt; wollen sie nichts mehr davon wissen, so will auch Gott nichts mehr davon wissen [14]). Allerdings werden sie nie ganz fertig mit der Selbsttötung in diesem Leben [15]). Darum haben sie auch genug mit sich selbst zu tun, sie richten niemand als ihre eigne Person [16]). Im Gegensatz zu ihnen, die in Gott unterzugehen streben, stehen die Sünder, die Gottfernen. Die beiden Grundformen der Sünde sind Sinnlichkeit [17]) und Eigenliebe bzw. Eigenwille [18]). Diese letztere „fromme“ Sünde ist am schwersten zu erkennen [19]), denn sie liegt in der Gesinnung, nicht in äußeren bösen Werken, in einer Gesinnung der Hoffart statt Demut: „an gotte und an allen creaturen suchent su daz ire“ [20]). Christi Vorbild vermag dagegen das Wesen wahrer Frömmigkeit zu weisen [21]). In ihm liegt der göttliche Seelengrund besonders offenbar, spiegelt sich die göttliche Sonne so stark, daß er als die „getemperierte“ kleinere Sonne das göttliche Licht den Menschen sichtbar macht [22]).

Es braucht nicht vieler Worte, wie wichtig Luther diese Ge-

---

1) 9, 30. 12, 1. 2) 26, 18 ff. 3) 12, 1. 45, 10. 46, 17 ff.
4) 19, 2 f. 5) 10, 9. 12, 1. 6) 22, 31 ff. 41, 28 ff. 183, 19.
7) 9, 35. 182, 5; von Luther hervorgehoben W. A. IX. 97, 12 ff.
8) 14, 26. 18, 17. 9) 24, 31. 38, 8—11. 18, 15 ff. 32, 11 ff.
10) 48, 33. 11) 49, 9 f. 12) 17, 25 ff. 18, 17.
13) 140, 7 ff. 14) 138, 34 ff. 15) 48, 21 f.
16) 48, 10. 17) 47, 32 ff. 18) 47, 35. 48, 29.
19) 48, 3 ff. 20) 48, 11 f 135, 4.
21) 32, 4, 49, 31 ff. 142, 12 ff. 22) 50, 8 f.

danken in seinem Ringen um eine Religion des Herzens werden mußten. Gott steht wieder im Mittelpunkt der praktischen Frömmigkeit, die Sünde ist die Gottferne. Das Gotteserlebnis ist ein individuelles, ganz innerliches, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Kaum eine der eben entwickelten praktisch-religiösen Aussagen Taulers ist, wie sich im Folgenden zeigen wird [1]), an Luther spurlos vorübergegangen. Aber auch das wird deutlich werden, daß keine bei Luther ihre alte Schattierung behalten hat. Denn so nahe er der Mystik zu stehen scheint — im Grunde ist er ihr doch unendlich fern. Dieselben Aussagen haben bei ihm einen neuen Sinn. Gott ist ihm nicht die Ursubstanz, aus der alles Sein seinen Ausgang nimmt, sondern restlos persönlicher Gnadenwille. Darum die in der Religion erlebte Verbundenheit mit der Gottheit nicht ein kosmologisch orientiertes Phänomen, das eigentlich Selbstverständliche, Natürliche, sondern die der Selbstbeurteilung des Sünders unbegreifliche sittliche Gemeinschaft Gottes mit ihm; ein persönlicher Verkehr, der das „Ich" des Menschen nicht auslöscht, sondern diesen erst zu persönlichem Leben erweckt. Der metaphysische Rahmen der Mystik ist Luther ganz fremd. Ihn konnte er bei dem Areopagiten in seiner genuinen Gestalt und früher erfahren; was ihn an Tauler anzieht, sind die Ausführungen über die Unfähigkeit des Menschen, über das Erleiden Gottes im Gegensatz zu jeder Werkgerechtigkeit [2]). Darin hört Luther bei der Mystik verwandte Klänge, sieht er eine Bestätigung dessen, was ihm am geschichtlichen Christus aufgegangen war, der im Grunde bei Tauler noch mehr zurücktritt als in der Mystik Bernhards.

II.

Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung 1515/16.

Nicht Kritik an der Kirchenlehre, sondern persönliche religiöse Not war es, die Luther zum Reformator gemacht hat. Er suchte den rechten Weg zu Gott.

---

1) Vgl. die Verweise in den Anmerkungen des II. Kapitels.

2) Vgl. Luther, Rm.vorlesung 205, 21 und Enders I, 176, 10 ff.: Ego sane secutus theologiam Tauleri ... doceo, ne homines in aliud quicquam confidant, quam in solum Jhesum Christum, non in orationes et merita, vel opera sua; quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus. (In letzterem Zitat ist sowohl das Verwandte wie der Unterschied zwischen L. und der Mystik angedeutet.)

Über Gott selbst glaubte er im letzten Grunde mit der Kirche einer Meinung zu sein. Aber im Verständnis der Sünde und Gnade fühlte er sich von der kirchlichen Theologie geschieden. Zunächst nur vom Nominalismus [1]), nicht aber von der Kirche überhaupt. Denn bei Augustin meinte er darüber das Richtige zu finden [2]), ebenso in der Augustin repristinierenden Mystik [3]). Selbst gelegentliche Kritik des nominalistischen Gottesgedankens [4]) konnte ihn deshalb nicht dazu verleiten, mit Bewußtsein den Gottesgedanken des Katholizismus im ganzen beiseite zu schieben. Allerdings ist auch Augustin gegenüber Luthers Weg, im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Meinung [5]), ein neuer. Denn nur die Tendenz, ausschließlich die Gnade in der Theologie zur Herrschaft zu bringen, hat Luther mit Augustin gemein; das Verständnis der Gnade selbst ist ein grundverschiedenes.

Darum entspricht aber dem neuen Weg, auf den sich Luthers Aufmerksamkeit richtete, doch auch ein neues Ziel. „Wenn ein neuer Weg zur Vereinigung von Gott und Mensch gesucht und gefunden wird, so muß auch Gegensatz und Verhältnis von Gott und Mensch in neuer Weise empfunden sein..." [6]) Das gilt einmal dem Nominalismus gegenüber: Luthers Fragestellung ist rein religiös. Denn sie sucht das Herz Gottes, seine Gesinnung und rückt damit Gott für die fromme Praxis, nicht nur wie beim Nominalismus in der Theorie, in den Mittelpunkt des Interesses. Davon gibt unsere Vorlesung ein beredtes Zeugnis.

---

1) Selbst hier ist L. im Urteil zurückhaltend (Beweis genug, daß ihn nicht theologische Rechthaberei leitete), z. B. in einem Brief an Joh. Lang vom Herbst 1516, Enders I, S. 55, 44 ff.: Scio, quid Gabriel dicat, scilicet omnia bene, praeterquam ubi de gratia, charitate, spe, fide, virtutibus dicit.

2) Über iustitia dei in Augustins de spiritu et litera: 14, 11 ff., dazu Bo A IV, 428, 10 ff.

3) L.s Aussagen über Tauler zusammengestellt bei A. V. Müller, Luther und Tauler, S. 23 ff., vgl auch oben S. 151 A. 2.

4) S. die Stellen unten S. 154 A. 3 ff.

5) Luther später selbst Bo A a. a. O. Z. 13.

6) Troeltsch, Luther und die moderne Welt (in „Das Christentum", Leipzig, Quelle und Meyer, 1908), S. 85.

Gleich zu Anfang und dann fast auf jeder Seite findet sich die Formel „coram deo", die offenbar macht, daß Luthers soteriologische Orientierung nicht im Gegensatz steht zu einer recht verstandenen, d. h. religiös gedachten „theozentrischen" Theologie. Gott ist ihm das beherrschende Moment, das ἓν καὶ πᾶν [1]). Luther ist es ernst damit, zu suchen, was Gottes ist. Nur in diesem Sinne ist ihm die Religion Befriedigung des tiefsten menschlichen Bedürfnisses, eine Stillung des Hungers nach persönlichem Leben [2]), daß in ihr Gottes Herrschaft Wirklichkeit wird. Damit stellt sich der Gottesgedanke unserer Vorlesung aber dem Katholizismus überhaupt entgegen, denn diese Herrschaft Gottes ist von Luther verstanden als sittliche Gemeinschaft Gottes mit dem Sünder. Gott schenkt nicht eine von ihm zu unterscheidende geschaffene Gnade, um einen Sanierungsprozeß der erbsündigen Natur einzuleiten, der den Menschen angenehm und der Verbundenheit mit der Gottheit wert macht, sondern er selbst ist sittlicher Gnadenwille, der gerade den Sünder sucht in reinem Erbarmen. Die unmittelbare persönliche Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ist der Anfang, nicht erst das Endziel seiner religiösen Entwicklung. Das ist etwas unerhört Neues. Luther ist, ohne es zu wollen und zu wissen, nicht mehr der Sohn seiner Kirche. In all' seinen Sätzen über Sünde und Gnade, in seinen Aussagen über das Wesen der Religion erscheint der neuentdeckte, der „wirkliche" Gott.

1. Die Erkenntnis Gottes.

a. Luthers nominalistische Erziehung verleugnet sich nicht. Die Bibel ist für ihn die erste Quelle der Gotteserkenntnis. Sie ist inspiriert, im Rm.brief spricht der hl. Geist durch Paulus (spiritus in Apostolo loquens) [3]). Aber nicht nur die Bibel,

1) Zum theozentrischen Gesichtspunkt vgl. man 185, 15 ff. u. 21. 217, 25 ff. 220, 26. 273, 29; speziell im Gegensatz zur religiösen Praxis des Nominalismus 252, 24 ff.

2) Vgl. den tiefsinnigen Satz Luthers: Dei capax est et solo Deo saturari potest (homo). 200, 26.

3) 160, 1.

sondern auch die gesamte Kirchenlehre ist Gottes Wort [1]). Denn omne verbum, quod ex ore prelati Ecclesie procedit vel boni et sancti viri Christi verbum est [2]). Steht Luther mit diesen Aussagen noch ganz auf nominalistischem Boden [3]), so ist doch hier schon angedeutet, daß es Christi verbum ist, was er in erster Linie sucht. In der ganzen Bibel findet er Christus, das macht ihre Bedeutung aus. Universa scriptura de solo Christo est ubique, d. h. si introrsum inspiciatur [4]). Man muß also die Schrift allegorisch verstehen, wenn der Wortsinn nicht von Christus handelt [5]). Das zu wissen ist wichtig, denn proprie evangelium est, ubi Christum predicat [6]). Erst bei Christus ist das Evangelium frohe Botschaft. Denn er ist der Schlüssel ins Reich Gottes: omnia quidem habemus a Deo, sed non nisi per Christum [7]).

Dieser letzte Gedanke hat für Luther eine eminent kritische Kraft. Schon werden am Maßstab der Person Jesu die religiösen Erkenntnisse der Schriftautorität und der Kirchenlehre gemessen, wenn auch eine konsequente Anwendung dieses Prinzips unter der allegorischen Schrifterklärung und bezügl. der Kirchenlehre durch die Auskunft leidet, daß diese Autoritäten ja nichts anderes seien als der erweiterte Christus [8]). Mit besonderer Bestimmtheit richtet sich seine Kritik gegen die Mystik, deren Vertreter kein Verständnis haben für die geschichtliche Offenbarung, vielmehr in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, ipsum verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius iustificatis et purgatis

1) 86, 3—88, 1. 242, 5. 2) 88, 10.

3) Vgl. oben Biel S. 143 bei A. 3 u. 4. 4) 240, 10.

5) Gl. 4, 21. Beispiel von Luthers allegorischer Methode Schol 2, 12 ff.

6) 168, 10. 7) 11, 20. Gl. 5, 7.

8) 87, 28 ff. Diese Behauptung hat im Zusammenhang der betr. Stelle fast den Anschein einer Verlegenheitsauskunft gegenüber den heretici und schismatici, die nun einmal auch nach Luthers Standpunkt 1515/6 verloren sein müssen 86, 4 (vgl. dasselbe Motiv bei Biel oben S. 143 A. 8), auch wenn sie auf Christus ihr Vertrauen setzen. Die Gebundenheit an die kirchliche Heilsanstalt (88, 9) hat Luther noch nicht überwunden.

oculis cordis per verbum incarnatum [1]). Hier bezeichnet Luther mit richtigem Instinkt den Grundfehler jeder Mystik. Er glaubt also alle die (gerade auch den Nominalismus) auf dem Holzweg, qui sine Christo confidunt accedere ad Deum [2]). Hat es die Religion wirklich mit Gott zu tun, dann ist Sünde jede Gottesverehrung und Gotteserkenntnis, die einen eingebildeten Gott nach ihren Wünschen vor sich hat [3]). Es betrügt sich ein jeder selbst, mag er im übrigen ein noch so eifriger Gottsucher sein, der nicht in erster Linie fragt, quomodo Deus vult queri et inveniri [4]). Durch Steigerung der presumptio hilft er sich gewiß nicht! (dies die nominalistische Selbsttäuschung). Recht besehen wird eben in der Schrift die Weisheit derer, die ihre eigenen Wege gehen wollen, ausgelöscht, ut homo audiat vocem Dei ipsam docentis et ducentis per vias rectas ad finem, quem ipse vult (nach einer gleichzeitigen Predigt) [5]). Darauf kommt alles an, ne ex nostris meritis aut humana sapientia inventum putaretur scil. evangelium, in quo consistit maximum robur et omnis probatio evangelii [6]). Die objektive Offenbarung allein schützt vor der Gefahr des frommen Illusionismus. Die wahre Gotteserkenntnis ist nicht ein Werk des Menschen, sondern allein Gottes Gabe, der sich in Christus offenbar macht.

Demgegenüber hat die sog. natürliche Gotteserkenntnis, die aus der Schöpfung auf den Schöpfer schließt, für Luther keinen praktischen Wert. Er spricht davon lediglich im Anschluß an Röm. 1 und die aristotelische Tradition [7]), ohne persönliche Anteilnahme, aber auch ohne direkten Widerspruch gegen die Behauptung einer vernunftnotwendigen Erkenntnis der Existenz Gottes [8]), wie er es bei den Erfurtern [9]) und Biel [10]) gelernt hatte.

b. Der Fassung des Begriffs der Offenbarung entspricht die des Glaubensbegriffs. Fides et promissio sunt relativa [11]) Soweit Luther noch in nominalistischen Bahnen geht, ist die fides

1) 132, 24. 2) 131, 23. 26 ff. 3) 20, 3 ff. 34 ff. 255, 15 ff.
4) 75, 25. 101, 14. 5) W. A. I. 33, 23. 6) 8, 13.
7) 16, 9. 18, 10. 16 u. 21. Gl 10, 22. 8) Gl. 10, 6.
9) Vgl. Scheel I, 219. 10) S. oben S. 142. 11) Gl. 40, 24.

Autoritätsglaube, lediglich Fürwahrhalten. Die fides informis als Vorstufe des von der Liebe formierten Glaubens lehnt Luther allerdings rundweg ab; sie verschaffe höchstens eine Einsicht in den Umfang der credenda [1]). Aber von Autoritätsglauben ist er nicht völlig frei. Im Gegensatz zu einer Überführung per rationes et experientias (wie es in der Wissenschaft der Brauch ist) gilt es sich gehorsam unter die apostolische Lehrautorität zu beugen [2]). Man muß das Evangelium glauben, um selig zu werden [3]) und es annehmen (accipere) [4]). Und dasselbe gilt auch von der Kirchenlehre. Fides consistit enim in indivisibili; aut ergo tota est et omnia credenda (!) credit aut nulla, si unum non credit [5]). Die Konsequenz davon wäre die fides implicita. Allein, das letzte Zitat gibt nicht Luthers eigentliche Meinung wieder [6]). Die Aufforderung, sich der Autorität zu unterwerfen, erhält schon eine andere Färbung, wenn in Betracht gezogen wird, daß Schrift und Wort Gottes für Luther identisch sind. Huic ergo revelationi sue sive sermonibus suis debemus cedere et credere ac sic iustificare et verificare eos ac per hos nos ipsos [7]). Also es ist das Zutrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit [8]), das es ihm als innere Nötigung (debemus) erscheinen läßt, seinen Worten zu glauben, selbst da, wo sie sich gegen menschliche Einsicht und Ansicht richten. Nur scheinbar geht Luther auch hier in den Bahnen des Nominalismus [9]), denn für Luther ist der Gedanke der Wahrhaftigkeit Gottes nicht eine evidente Einsicht der Vernunft, eine selbstverständliche Voraussetzung des Denkens, sondern das religiöse Grunderlebnis selbst, eine Erfahrung, daß Gott die sittliche Norm schlechthin ist, eine Erkenntnis, daß Gott recht hat mit seiner Verurteilung der Größe des Menschen, die diesem zunächst nur schwer, geradezu gegen seinen Willen eingeht und von ihm den Gehorsam des Glaubens

1) 14, 22 ff. 2) Gl. 5, 21. Zu Biel vgl. oben S. 142 f.
3) Gl. 9, 22. 4) A. a. O. Z. 27.
5) 86, 11. 88, 25 ff. 6) Vgl. oben S. 154 A. 8.
7) 67, 31. 241, 17. Gl. 28, 3.
8) Näheres siehe unten Abschnitt 2.
9) S. oben S. 143 bei A. 5.

verlangt, der allein ihn auch wahr macht [1]). Das ist der Gesichtspunkt, unter dem sich Luther die nominalistische Definition des Glaubens im Anschluß an Hebr. 11 aneignet, dieser sei ein argumentum non apparentium [2]): im Gegensatz zur sapientia mundi [3]), zur menschlichen Vernunft [4]) und Wissenschaft [5]) ist die fides solis verbis Dei contenta [6]). Überführung durch Gottes Botschaft, so sehr sie der „Vernunft" zuwider sein mag, Beugung darunter in freiwilligem Gehorsam, das nennt Luther Glauben. Allerdings mögen Aussagen wie: daß derjenige selig werde, der hec duo „non negaverit" (scil. Tod und Auferstehung Christi) [7]) die Definition des Glaubens als eines äußerlichen assensus nicht zu überwinden scheinen — allein, die offensichtliche Absicht Luthers in der Rm.vorlesung ist doch die, den Glauben deutlich zu machen als ein rein religiöses Grundverhalten, als die herzliche credulitas in Deum, que est ipsa impletio promissionis [8]). Diese vertrauensvolle Hingabe schließt den assensus zum „Worte Gottes" ein [9]). Igitur credens Deo facit Deum veracem et se mendacem [10]). Solcher Glaube ist also die Anerkennung Gottes als der sittlichen Persönlichkeit schlechthin und die demütige Hingabe an ihn, die Unterwerfung unter sein Urteil. Der fiducialis affectus [11]) ist das subjektive Christentum. Fides est compendium salutis [12]). Indem aber Luther derart allen Nachdruck legt auf die religiöse Erfahrung, kommt das „Objektive" der Religion erst zu vollem Recht. Denn das rechte Grundverhalten ist nicht verstanden als eine menschliche Leistung, sondern als eine Antwort auf die den Sünder in der geschichtlichen Offenbarung erreichende Stimme Gottes [13]). Die in der

1) Vgl. A. 4 u. 5. 2) 69, 16. 234, 33 ff. 277, 8. Gl. 43, 23.
3) 277, 8. 4) 185, 2. 287, 17. 5) 265, 4 ff.
6) 69, 16. 7) Gl. 94, 29; dazu Schol 240, 23. 8) 63, 18.
9) fides = assensus für Luther nicht so sehr Grundlage (s. Otto Ritschl, DG Bd. I, S. 97) als vielmehr Ausdruck der fiducia zum wahrhaftigen Gott, soweit der Inspirationsgedanke für ihn eine selbstverständliche Gültigkeit hat, die Schrift also schlechtweg als „Gottes Wort" gewertet wird.
10) 129, 15. 11) Gl. 73, 9. 12) 234, 29.
13) Über den religionspsychologischen Zirkel zwischen der subjektiven religiösen Erfahrung und der objektiv-geschichtlichen Offenbarung bei Luther vgl.

Religion erlebte Erlösung oder der Glaube ist für Luther ein Werk Gottes im Gegensatz zu menschlichem Beginnen, es ist etwas Irrationales, das über den Menschen kommt und ihn mit souveräner Macht ergreift, das seine Selbstgerechtigkeit zerbricht und sein Selbstvertrauen zertrümmert. Sehr fein sagt darum Luther, quod verbum fidei magis capit, quam capitur, quia captivitat sensum humanum [1]). Umgekehrt gilt von denen, die dem Evangelium mit tauben Ohren gegenüberstehen: verbo non capiuntur [2]). So ist also die Erkenntnis Gottes davon abhängig, ob und wieweit der einzelne sich von Gottes Wort oder der Person Christi, dem verbum incarnatum, ergreifen läßt.

Wirkliche Gotteserkenntnis ist demnach praktische, spezifisch religiöse Erkenntnis im Gegensatz zu wissenschaftlichem Erkennen. Was der Nominalismus angebahnt hatte mit seiner Scheidung von Vernunft und Offenbarung, die Selbständigkeit und Eigenart der Religion zum Ausdruck zu bringen [3]), das ist hier von Luther durchgeführt. Erst bei ihm kommt die Intention des Nominalismus wirklich zum Durchbruch. Beim Nominalismus beruht die Scheidung beider Größen auf dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff einerseits, der unbedingten kirchlichen Autorität andrerseits. Luther dagegen kam zu ihrer Vollendung auf rein religiösem Wege, durch die Begegnung mit dem lebendigen Gott, vor dem die menschliche ratio zum Schweigen gebracht wird. Darum ist das religiöse Erkennen Luthers ein sittliches Erlebnis, während der nominalistische Glaubensbegriff seinen intellektualistischen Charakter nicht abzustreifen vermochte. Darum ist ferner bei Luther in der Heilsfrage die ratio ganz ausgeschaltet, während sie beim Nominalismus entgegen seinem Ansatz in der religiösen Praxis die führende Rolle spielt. In diesem Zusammenhang ist nun auch der Satz Luthers zu würdigen, der mit Feuerbachschem Illusionismus nichts gemein hat: Qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in obiecto [4]). Nur wer eines

Wobbermin a. a. O., außerdem Schneider, Religion als Erfahrung am „Worte Gottes", Göttingen 1917.

1) Gl. 89, 28. 2) 234, 18.

3) Vgl. auch Seeberg, DG III, 610. 4) 72, 6.

sittlichen Erlebens fähig ist oder reines Vertrauen aufzubringen vermag, gelangt zur Erkenntnis des Vaters Jesu Christi. Tantum enim sumus et habemus, quantum credimus [1]).

2. Der Inhalt der Erkenntnis Gottes.

Das neue [2]) Verständnis der Iustitia Dei (passiva) [3]) hatte den Umschwung in Luthers religiösem Denken zur Folge. Darum setzen wir mit diesem Begriff ein. Unter iustitia Dei versteht Luther Gottes Gerechtigkeit, qua iustificat nos [4]). Diese Gerechtigkeit ist nicht die sittliche Norm, die fordert (Strenge, severitas), sondern der sittliche Wille, der gibt, der sich ausschenkt (Liebe, bonitas, misericordia — Erläuterung folgt —). Darum bedeutet sie nicht Schrecken und Gericht, sondern Erlösung und Befreiung. Iustitia enim Dei est causa salutis [5]). Die Größe der Gerechtigkeit Gottes besteht darin, nicht daß er gerecht ist, sondern daß er gerecht macht. So will es der Apostel Paulus verstanden wissen. Iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos faciendo [6]). Das Ziel dieser Gerechtigkeit ist die Schaffung von Gerechten. Sic Deus iustus est effective in nobis laudabilis, quia nos sui similes facit [7]). Offenbar für uns ist diese Gerechtigkeit Gottes nur in der Person Jesu: solus Christus est et iustitia et veritas eius [8]).

---

1) Gl. 73, 12.

2) Das wird man trotz Denifle, Luther und Luthertum I, 1904, S. 388 (vgl. Scheel, SchrVfRG Nr. 100, S. 105 f. und II, 439 A. 24) sagen dürfen. Denn erstens war es für Luther neu und zweitens ist in der systemat. Theologie des MA. iustitia dei durchweg im Sinne der iustitia distributiva, vindicans in Gebrauch. Für Biel s. oben S. 138 A. 3, im übrigen vgl. man Hirsch, Initium theol. Lutheri (Kaftan-Festschrift), S. 150 f. und Müller, Luthers Werdegang S. 123 ff.

3) Der Zusatz „passiva" fehlt in den Vorlesungen der Frühzeit. Näheres darüber findet sich in einem besonderen Exkurs am Ende dieses Kapitels. Daselbst auch Literaturangaben.

4) Gl. 32, 13. Schol. 55, 7. 5) 14, 8. 6) 98, 12.

7) 61, 8.

8) 83, 33. 44, 3—17. 150, 6 ff. Vgl. auch Enders I, 29, 25.

In diesen Aussagen steckt Luthers reformatorische Erkenntnis. Doch ist näher auf sie einzugehen notwendig. Gott vermag doch nur Gerechte zu schaffen, weil er selbst gerecht ist. Weil er „der" Gerechte ist. Also doch auch die sittliche Norm. Omnia opera tantum habent dignitatis, quantum habent apud Deum reputationis [1]). Das gilt so absolut, daß Luther den Satz wagt: maius est deo soli placere quam sanctum esse [2]). Also Gott ist gerecht im absoluten Sinn. Darum ist Gottes allein das Gericht [3]). Die religiöse Selbsterkenntnis des Menschen beruht für Luther nicht eigentlich auf rationalem Verständnis des Guten; das Urteil „Sünde" ist ein Werturteil über die Beziehung des Menschen zu Gott, über die Gott als Richter oder als sittliche Norm allein zu entscheiden hat. Non enim potuit homo ex se ipso scire, quod talis esset coram Deo nisi ipse Deus hoc ipsum revelaret [4]). Auf Gottes Entscheidung kommt alles an. Darin ist Luther gut nominalistisch. Aber nur im formalen Sinne. Denn ihm verschärft sich unter dem Gedanken der Gnade Gottes der Eindruck, daß die nominalistische Selbsteinschätzung des Menschen Flitterwerk sei. Nicht trotz der Rechtschaffenheit des Menschen schenkt Gott seine Gnade, sondern das Anerbieten der göttlichen Hilfe schließt das Urteil ein, daß der gerecht zu machende nicht gerecht ist. Deus irrisit nos in nostra iustitia [5]). Das gilt, auch wenn die ratio kein Verständnis dafür aufbringt. Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores [6]). Darin zeigt sich erst, wie tief die Sünde im Menschen wurzelt, daß sie ohne Gnade nicht einmal voll erkennbar ist [7]). Das heißt aber, daß erst die rechte Gotteserkenntnis die rechte Selbsterkenntnis bewirkt. So bedeutet die Gerechtigkeit Gottes doch auch Gericht. Aber wenn dieses sich auch nicht aufbaut auf rationaler Erkenntnis des Guten, so ist das Urteil Gottes, sind seine Worte doch nicht etwa Willkür, sondern schlechthinige Wahrheit. Eben weil Gott die Gerechtigkeit und Wahrheit ist. Und darauf

1) 253, 21. 2) 269, 3. 3) 74, 7, 4) 67, 25.
5) 273, 8. 6) 69, 8. 7) 189, 32. Gl. 64, 23 ff.

kommt nun alles an, daß der Mensch unter diese Wahrheit sich beugt, daß er Gott als gerechten und wahrhaftigen anerkennt. Sicut solus Deus verax et iustus et potens in se ipso vult etiam extra se i. e. in nobis esse talis [1]). Nisi Deus prius exiret et verax fieri quereret in nobis, nos non possemus introire ad nos et mendaces ac iniusti fieri [2]). Indem Gott sich gewissermaßen aufmacht und sich an uns wendet, kommt unser Elend erst ganz zutage. Per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem [3]). Die persönliche Bekanntschaft mit ihm bedeutet das Gericht. An dem Anerbieten seiner Hilfe wird die menschliche Hilfsbedürftigkeit offenbar.

Es ist dieselbe Forderung, die der Nominalismus als einen für den Todsünder unmöglichen Erweis einer besonders gesteigerten Gottesliebe drückend empfand [4]), die hier bei Luther als etwas selbstverständliches und ihn befreiendes auftritt: Gott anerkennen als gerecht und wahrhaftig. Daß er sie trotz der damit verbundenen Verschärfung der Selbstverurteilung auf einmal getrosten Mutes erfüllen konnte, das bedeutete ihm die Erlösung aus seiner schweren früheren Not. Das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bei Paulus hat ihm die Lösung gegeben. Denn wenn Gottes Gerechtigkeit eine schenkende ist, dann macht Gott das Elend des Sünders ja nur offenbar oder richtet er nur, um zu helfen. Oder: indem der Mensch sich dem Urteil Gottes als einem gerechten und wahrhaftigen unterwirft, indem er sich im Sinne Gottes selbst verurteilt [5]), ist die Voraussetzung gegeben zu der Erfahrung davon, was es um die Wahrhaftigkeit, Weisheit, Kraft und Güte Gottes ist, was seine Gerechtigkeit bedeutet. Daß sie nämlich eine schenkende, effektive Eigenschaft Gottes ist. Das heißt: Erst die rechte (d. h. im Lichte der Wahrhaftigkeit Gottes erfolgende) Selbsterkenntnis bewirkt die rechte Gotteserkenntnis. Gott will die Menschen als iniustos sich bekennend haben, damit seine iustitia erkannt und anerkannt wird [6]). Die Gotteserkenntnis ist, wie sich oben

1) 67, 16 ff. 2) 67, 23. 3) 67, 22.
4) Vgl. oben S. 138 bei A. 2 ff. 5) 57, 23 ff. 6) 57, 23 ff.

gezeigt hat, für Luther praktische Erkenntnis; sie erwächst also nur aus religiösem Erleben. Die helfende, aus dem Ungerechten den Gerechten machende Gerechtigkeit Gottes kann nur so erlebt werden, daß der Ungerechte seine Ungerechtigkeit erkennt und bekennt. Damit erkennt er Gottes Gerechtigkeit als eine helfende an und gibt Gott die Ehre [1]). Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus propter Deum et iustitiam eius, iam vere satisfecimus iustite eius et miserebitur atque liberabit nos [2]). Luther macht das klar am Beispiel vom Arzt und Kranken. Der Patient muß von seinem Gebrechen überzeugt sein, um den Arzt als solchen, d. h. als krankheitskundigen und ihm notwendigen anerkennen zu können. Kommt er sich als gesund vor, so muß ihm der Arzt mit dem Anerbieten seiner Hilfeleistung als Tor erscheinen [3]). Es hängt also die Würdigung des Arztes und die Erfahrung seiner Hilfe von der Selbsteinschätzung des Patienten ab. Selbstverständlich wird, um im Bilde Luthers zu bleiben, auch der einfältigste Kranke das objektive Können des Arztes nicht anzutasten vermögen durch sein verkehrtes Verhalten. Aber er macht es dem Arzt unmöglich, sich ihm als Helfer und Wohltäter zu erweisen. So bedarf es zwar keiner Worte, daß non per nostram probationem talis fit voluntas Dei, sed cognoscitur esse talis (obiective) [4]). Gott ist gerecht und zwar so, daß er gerecht macht. Aber er kann sich als gerechtmachender Heilswille nur dann erweisen, wird auch nur dann als solcher anerkannt, wenn das Bewußtsein der eigenen Ungerechtigkeit dem göttlichen Willen mit der von ihm behaupteten Notwendigkeit der Hilfeleistung recht gibt. Qualis habetur Deus, talia in habente operatur [5]).

Demnach stehen die Begriffe iustitia Dei und iustitia nostra für Luther in absolutem Gegensatz [6]). Einer schließt den andern aus. Er wird deshalb nicht müde zu zeigen, wie es mit der menschlichen Gerechtigkeit bestellt ist. Er kann das mit ganzer Furchtlosigkeit, eben weil Gottes Gerechtigkeit eine Gerechtigkeit ist, an der Gott dem Sünder Anteil gibt, die er ihm schenkt.

1) A. a. O. und 84, 24. 2) 220, 19. 3) 56, 25 ff.
4) 274, 11. 5) 97, 13 ff. 6) 55, 7—15.

Es ist das nicht die heilloseste Erkenntnis, wenn der Mensch sich von seiner Sündhaftigkeit überzeugt. Igitur quod peccatores sumus non nocet, dummodo iustificari omnibus viribus studeamus [1]). Ja, Luther hat den Mut, in einem Briefe zu schreiben: Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse [2]). Auf sich gestellt wäre diese Aufforderung ein Ausdruck übermütigen Leichtsinns, wie heute noch selbst besonnene katholische Ethiker wie Mausbach [3]) Luther verstehen zu dürfen sich einbilden. In unserem Zusammenhang ist sie herausgewachsen aus der Erkenntnis, daß Christus non nisi in peccatoribus habitat [4]). Deus non salvat nisi peccatores [5]). Damit ist aber die Religion von jeder Rechtsordnung gereinigt. Der gnädige Gott ist nicht der durch den sich heiligenden Sünder zu befriedigende Richter, sondern die persönliche Macht barmherziger Güte, die sich des Sünders annimmt trotz, ja wegen seiner Sünde. Melior ergo est, qui agnoscit se multa habere peccata et nullam iustitiam, quam qui se agnoscit multas habere iustitias et nullum peccatum ut Phariseus. Quia ille glorificat Dei misericordiam, iste vero suam iustitiam [6]).

Das Wechselverhältnis von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis des Sünders macht es gerade auch in einer Arbeit über den Gottesgedanken notwendig, zunächst noch kurz bei Luthers anthropologischen Aussagen zu verweilen. In seiner ganzen Tiefe wird das Problem der Sünde von ihm erfaßt und formuliert: necessario omnes sumus in peccato... sed nullus coacte et invite [7]). Die Sünde ist unvermeidlich, kein Mensch kann sich ihrer Macht entziehen, so daß für ihn Gottes Urteil nicht gelte. Aber gleichzeitig wird sie als Schuld empfunden, als Ausdruck

1) 101, 34.

2) Vom 8. April 1516 Enders I, 29, 38. Vgl. W. A. I, 68, 5.

3) Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1911. Vgl. Kattenbusch, Luthers „Pecca fortiter", Festschrift für Th. Häring, herausgeg. von Fr. Traub, Tübingen 1918.

4) Vgl. A. 2. 5) 252, 18ff. und 23. 6) Gl. 29, 28.

7) 213, 4.

eigenen Wollens. Dem necessario gibt Luther beredten Ausdruck mit den Mitteln der Scholastik durch die Lehre von der Erbsünde. Er vertieft diese wieder im Anschluß an Gregor von Rimini [1]). Das peccatum originis radicale ist nicht nur carentia iustitia originalis (so secundum subtilitates scolasticorum theologorum) [2]), sondern auch concupiscentia [3]). Diese letztere ist ganz allgemein unsere infirmitas ad bonum [4]). Luther bezeichnet diese Schwäche mit feiner Ironie als voluntatulam voluntatis [5]). Sie besteht in der grenzenlosen Selbstsucht des Menschen; darin daß homo non potest nisi que sua sunt querere et se super omnia diligere [6]). Und zwar erstreckt sich diese Selbstliebe auch auf Gott: Gott wird dem Menschen Mittel zum Zweck. In omnibus fruitur donis Dei et utitur Deo [7]). Etiam in ipso Deo per amorem concupiscentie querit homo que sua sunt [8]). Der Sünder „liebt" Gott nur seiner Errettung wegen aus Furcht vor der Hölle, der er zu entgehen wünscht [9]). Das ist der Betrug der Sünde, daß sie sich hinter den frömmsten Handlungen versteckt. Darum wird sie so leicht übersehen [10]). Und doch ist es offenkundig so, daß selbst, wenn die „Gerechten" das Gute tun, sie doch das Gute nicht wollen. Luther steht nicht an zu behaupten, daß der „Gerechte" timore serviliter coactus operatur semper habens desiderium contrarium, si liceret impune [11]). Dazu kommt noch, daß, wenn das Gute (dem Buchstaben nach) getan wird, diese Tat den

1) S. oben S. 147 A. 1 und vgl. Seeberg, DG IV, 1 S. 85.

2) 143, 21, woselbst Luther eine längere Auseinandersetzung mit der scholastischen Erbsündenlehre einfügt.

3) 144, 14. 4) 179, 30. 5) 188, 3. 6) 75, 8ff. 35, 2.

7) 155, 30. 252, 30ff. 287, 4.

8) 156, 3. 136, 28—32. Auch der Nominalismus gibt sich mit dem amor concupiscentie nicht zufrieden (s. oben S. 136 A. 4), ist aber bei der ihn beherrschenden Vergeltungs- und Lohnordnung faktisch nicht imstande, über ihn hinauszukommen.

9) 217, 18. 40, 19. 175, 6f.

10) 117, 2ff. 13ff. W. A. I, 38, 2ff. W. A. I, 71, 16. 72, 19. Man vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen Tauler oben S. 150 A. 7—10. 11) 171, 3. 32, 17ff.

Menschen necessario inflat et gloriationem ponit [1]). Solcher Eifer aber macht so blind, daß die betreffenden sint incorrigibiles nec aliter credere possint, quam se eximie agere et Deo placere [2]). Gerade wegen der Gefahr des Selbstbetrugs und der Selbstüberhebung sind die feinen Sünder im Grunde viel schlimmer und hartnäckiger als die groben. Tunc iam opera eius bona sunt dupliciter mala, primum quod non ex bona voluntate facta sunt ideoque mala sunt; secundum, quod nova superbia pro bonis statuuntur atque defenduntur [3]). Also, schließt Luther, qui vero sibi et hominibus boni foris appareant, interiore homine peccant [4]). Der Grundschaden liegt eben nicht in den äußeren Handlungen, sondern in der Gesinnung [5]). So ist die Sünde von unermeßlicher Tragweite. Adeo enim subtilis est ista pestis, ut etiam a spiritualissimis viris non possit plene attingi [6]). Selbst der ernsthafteste Mensch vermag der Sünde nicht beizukommen. Ihre Wurzel ist Hochmut und Selbstvertrauen. Dieser Hochmut stellt sich wider Gott. Der Selbstgerechte entzieht sich dem wahrhaftigen Urteil Gottes. Indem er entweder sich das Wesen Gottes unbewußt verschleiert (Deum sibi propitium formant, cum non sit) [7]) oder aber den göttlichen Richterspruch und damit das göttliche Sosein (iustitia, veritas etc.) absichtlich nicht anerkennt. Durch diese Unwahrhaftigkeit und Selbstzufriedenheit wird Gott, der sie verurteilt, zum Lügner gestempelt [8]). Durch sie erscheint er in den Selbstgerechten (in eis) mitsamt seinen Gaben [9]) als unwahrhaftig, ungerecht, unvernünftig, schwach und sündig — eben als das was sie selbst sind, aber nicht gelten wollen [10]). (Peccator = impius =) Qui sese iustificat et iustitiam Dei contemnit suam iustitiam coram Deo iustitiam statuendo [11]). Iustitia nostra vituperat, immo tollit ac negat iustitiam Dei [12]). Es ist also keine Übertreibung, wenn Luther die

1) 99, 18. 2) 21, 2. Enders I, 29, 33 ff. 3) 73, 10.
4) 72, 30. 73, 3 ff. 5) 117, 1 ff. 6) 73, 24. 90, 11.
7) 21, 3. 8) 68, 26. 9) 185, 19 f. 10) 56, 18 ff.
11) 119, 29. 12) 55, 12.

iustitia Dei und die iustitia nostra als einander ausschließende Gegensätze empfindet.

Das ist die gewaltige Einsicht, die Luther aus seinem Verständnis der iustitia Dei g schöpft hat: In ihrem Licht erst wird die menschliche Bosheit und Sünde in ihren tiefsten Wurzeln offenbar. Und der Mensch kann diese demütigende Selbsterkenntnis aufbringen, ohne verzweifeln zu müssen, weil die Anerkennung der menschlichen Verdorbenheit Gottes hilfsbereiten Erbarmerwillen bejaht und sichtbar macht. Der Gegensatz gegen die religiöse Praxis des Nominalismus ist in diesen Aussagen der denkbar schärfste. Mit bitterem Hohn kämpft Luther gegen die „iustitiarii“ [1]) und gegen die „boneintentionarii“ [2]), die in ungerechtfertigtem Selbstvertrauen sich durch ihre angebliche Frömmigkeit vor dem Willkürwillen Gottes zu retten suchen [3]) und sich dabei über ihr eigenes Vermögen wie über Gott täuschen. Iustitiarii numquam iustificantur, quia gratie resistunt; peccatores autem iustificantur, quia gratiam acceptant [4]). So bekämpft er den Pelagianismus auch in der feinsten Form [5]). Er hatte selbst im Kloster erlebt, wieweit der Mensch kommt mit dem „facere quod in se est“ [6]). Er hatte es versucht mit dem

1) Gl. 109, 22. 2) 273, 6. 3) S. oben S. 146 f.

4) Gl. 90, 21. 5) 322, 28 ff.

6) Gegen die Formel 323, 10 ff. Inkonsequenterweise läßt Luther übrigens das Recht dieser Formel gelten für die Heiden 38, 18 f. 42, 6 ff. (vgl. dazu Biel oben S. 134 A. 3) Hier teilt er aus exegetischen Gründen (38, 9 f.) völlig die Ansicht des Nominalismus, nicht ohne einzulenken (42, 18 ff.).

Auch sonst laufen im ersten Teil der Vorlesung (wenigstens der Form nach noch Reste der nominalistischen Vorstellung von der Vorbereitung auf die Gnade mit, auf die schon hier einzugehen vielleicht schicklich ist. Zur Sache vgl. man Ficker, Einl. LXXV f.; Scheel, SchrVRG Nr. 100 S. 182 ff.; O Ritschl a. a. O. 60 f. 82. Es scheint freilich in nominalistische Richtung zu weisen, wenn Luther sagt, gute Werke hätten eine präparatorische Bedeutung, sie bereiteten dem Herrn den Weg, machten apti und capaces 71, 30. Quia magna pars iustitie velle esse iustum 91, 2, immo tota iustitia, que in hac vita potest haberi 116, 1 ff vgl. 101 Z. 5 ff. Aber der Zusammenhang dieser Stellen erweist deutlich, namentlich wenn man sie mit der polemischen Charakterisierung der falschen praeparatio in den angegebenen Stellen 322 f. vergleicht, daß es sich nur mehr um Umdeutungen im

Rezept derer, qui dicunt voluntatem posse elicere actum dilectionis Dei super omnia ex puris naturalibus [1]). Als ob künstlich hervorgelockte Liebe noch den Namen verdiente! Als ob es mit der Willensfreiheit so einfach wäre! [2]) Das wäre nach Luther ein freier Wille: nicht nur Gutes tun können,

---

reformatorischen Sinne handelt, ja vielmehr, daß Luther im stillen den zu erwartenden nominalistischen Einwand (s. oben S. 147 A. 2) entkräften will, seine Ausführungen über die Unfähigkeit des Menschen lähmten den sittlichen Willen, während er in Wirklichkeit doch nur dagegen polemisiert, daß die Betätigung des Willens zum Guten als Grund der göttlichen Gnadenerweisung eingeschätzt wird: non ideo salvi erunt, quod invocant, sed si invocant Gl. 95, 5. Die Gemeinschaft mit Gott ist kein auf magische Weise eingeflößtes Geschenk, sondern ein sittliches Gut und beansprucht daher den ganzen Willen. Die Beugung unter Gottes Urteil ist ein Willensakt, so sehr sie sich andrerseits darstellt als Antwort auf ein den Sünder überwältigendes Erlebnis. Allerdings ist diese letztere Erkenntnis immer schärfer zum Ausdruck zu bringen, Luther im Verlaufe der Vorlesung besonders wichtig geworden unter dem Einfluß des Römerbriefes und der Taulerschen Mystik. Daher im zweiten Teil Sätze wie, daß wir dann gerade capaces seien, quando efficimur pure passivi respectu Dei 203, 8 ff., daß wir zur prima gratia (welcher Ausdruck gemeint ist respectu sui ipsius, quia operans est primo 206, 24 f.) semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum 206, 10 f. (vgl. Tauler oben S. 150 bei A. 5—10, bes. 7). Aber auch hier meint Luther: ante gratiam nos oremus et petamus 206, 12. In der Betonung des sittlichen Charakters der Gemeinschaft Gottes mit dem Sünder zeigt sich ja gerade seine innere Freiheit von und Überlegenheit über die Mystik. Diese kommt aber in den folgenden Worten Luthers zu besonders klarem Ausdruck: Non est hoc intelligendum, quod ita sit miserentis Dei solius, ut non sit necesse aliquem velle et currere, sed ... est misericordie Dei, qui dedit hanc potentiam voluntatis et operationis 224, 18 ff. ebenso 225, 29 ff. Ohne ernsthaftes Wollen keine Gemeinschaft mit Gott; aber dieses ist nicht der Grund der Gemeinschaftsstiftung Gottes, sondern selbst Geschenk. Es ist also angebracht, vgl. auch Scheel a. a. O. S. 185, hervorzuheben, daß die nominalistischen Anklänge in den Anfangspartien nicht von einer Unsicherheit Luthers in der Sache, sondern nur im Ausdruck Zeugnis geben. Luther kennt aus eigener Erfahrung die Paradoxie, die Paulus Phil. 2, 12 f besonders scharf formuliert. Gerade die Ratlosigkeit Luthers der exegetischen Schwierigkeit gegenüber beweist, daß ihn seine neue Erkenntnis stecken ließ. Man vgl. dagegen noch die bisweilige Unsicherheit in der Psalmenvorlesung.

1) 187, 23 ff. 2) 321, 9 ff. 322, 1 ff.

sondern als Guter fröhlich das Gute zu vermögen [1]). Darum sein Zorn gegen die Habitustheorie des Aristoteles, die er unermüdlich geißelt in Vorlesung [2]), Briefen [3]) und Predigten [4]) dieser Zeit. Auf die Gesinnung kommt alles an, die aber ist grundverdorben in selbstsüchtigem Begehren. Opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei [5]). Luther exemplifiziert das mit erfrischender Ironie am Beispiel vom Affen, der hübsch (pulchre) menschliche Handlungen nachzuahmen versteht, nur leider kein Mensch ist [6]). Mit seinem Urteil über die Verderbnis des menschlichen Willens steht er nicht allein da. Augustin bestätigte ihm mit seiner feinen Psychologie das paulinische πάντες ἥμαρτον (Röm. 3, 23) und Taulers Mystik predigte ihm von der häßlichen Vergiftung der menschlichen Natur, die selber nichts Gutes und Gesundes fertig bringe. Schon oben war angedeutet [7]), daß kaum eine der anthropologischen Aussagen Taulers an Luther spurlos vorübergegangen ist. So sehr stimmt er zu, daß A. V. Müller berechtigt ist, Luthers starke Kongruenz in seinem genannten Buch zum Ausdruck zu bringen. Aber das hat Müller in seiner Entdeckerfreude zu gering angeschlagen, daß aus Luther das originale Erleben redet. Er hat stellvertretend in der ganzen Tiefe das Elend des Menschen erfahren, der Gott nicht mit frohem Mut über alles lieben kann. Aber das Größte an ihm ist, daß es ihm allein aufging, daß erst in der Begegnung mit dem Vater Jesu Christi das Elend in seiner Wurzel als streng sittliches offenbar wird und bejaht werden kann, weil die Erkenntnis der menschlichen Sünde zugleich die Anerkennung des göttlichen Gnadenwillens ist, der gerade den Sünder sucht.

So ist mit den soeben entwickelten anthropologischen Aussagen die Vorbedingung geschaffen zum vollen Verständnis dessen, was

---

1) 73, 14ff. 79, 1. 116, 5ff.

2) 14, 15ff. 85, 18ff. 103, 29ff. 107, 8ff. 108, 25ff. 164, 21. 192, 20 Gl. 32, 7ff.

3) Enders I, 64, 42ff. 4) W. A. I, 84, 19ff.

5) 221, 21. 6) 85, 25.

7) S. 151. Als Nachweis vgl. man die entsprechenden Anmerkungen in diesem Kapitel.

für Luther die iustitia Dei bedeutet. Gottes Größe besteht darin, daß er uns hilft wahr zu sein, daß er uns unsere Sünde in seinem Lichte zeigt und uns gerade als Sünder zu sich erhebt. Seine Hilfe wird darum nur dann offenbar, wenn wir uns unserer Kleinheit bewußt werden. Humilitas capaces facit omnium [1]). In der Weise der Mystik [2]) singt Luther das Hohelied der humilitas. Nichts anderes lehrt ihn die Hl. Schrift [3]). Wer gegen seine Weisheit und Gerechtigkeit mit Abscheu kämpft, der „nimmt sein Kreuz auf sich" und wird ein rechter „Schüler Jesu Christi" [4]). Freilich tritt, das wird deutlich geworden sein, bei Luther die humilitas in einer besonderen Beleuchtung auf. Sie „ergibt sich bei ihm nicht durch freiwillige Verschärfung des Maßstabes der Selbsteinschätzung, sondern durch Unterwerfung unter ein unabhängig vom guten oder bösen Willen des Menschen feststehendes, ihn so oder so erreichendes Urteil Gottes" [5]). Mit dem Einblick in unser Unvermögen sind wir in der Verfassung, die iustitia Dei ernst zu nehmen. Das heißt nicht nur nach ihrer negativen Seite, soweit uns damit implicite das Urteil gesprochen ist, sondern auch nach ihrer positiven Seite, sofern sie sich als Gerechtigkeit Gottes „für uns" offenbart. Es gilt also

---

1) 83, 21. 2) Vgl. oben Tauler S. 150 A. 3—10.

3) 39, 26.

4) 274, 5 ff. 254, 12 ff. Vgl. O. Ritschl a. a. O. Kap. XXVII. S. 40 ff., der mit Recht hier den Kern der vorreform. Theologie Luthers findet.

5) Holl, Die Rechtfertigungslehre in L.'s Vorlesung über den Römerbrief, ZThK XX, 1910, 267, dazu O. Ritschl S. 38 A. 2. Den scharfen Unterschied zwischen diesem an der veracitas dei normierten Demutsideal und dem „Entwerden" der Mystik hat W. Braun übersehen, wenn er Luther zum „konsequenten Mystiker" stempelt, a. a O. (oben S. 139) S. 77 vgl. 67 f. 276 ff. 284 ff. Das ist um so bedauerlicher, als er selbst den spekulativ-metaphysischen Charakter der Taulerschen Sündenlehre und den der „Theologia deutsch" erkennt. S. 287 ff. Einen ähnlichen Fehler scheint mir Mandel in seinem Aufsatz über „Die geistesgeschichtliche Stellung der Reformation", Preuß. Jahrb. 1918, S. 153 ff. (vgl. bes. 164, 166) zu machen. Wenn der ethisch-personalistische Ansatz Luthers nicht in voller Schärfe erfaßt ist (vgl. S. 169; das „nur daß" usw. Z. 6 ist gerade die Hauptsache!), wird man sich nicht allzusehr verwundern darüber, daß für Mandel die deutsche Mystik mehr auf die Seite Luthers als die Augustins gehört.

in nudam misericordiam suam (Gottes) confidere deposita omni voluntatis vel operum presumptione [1]). Es wird nun ganz deutlich, was Luther unter glauben versteht: Gott anerkennen als gerechten und gerechtmachenden Heilswillen. Ihn anerkennen als „die" sittliche Persönlichkeit, die wahrhaftig und barmherzig zugleich ist, die richtet, um persönliche Gemeinschaft zu stiften, nicht um zu verdammen. Denn Gott ist nicht nur wahrhaftig in seinem Urteil über die menschliche Sünde, sondern mindestens ebenso in seiner promissio helfen zu wollen. Plus enim respicit veritatem suam in promissione propter paucorum credulitatem quam multitudinem incredulorum, ut irritam faciat suam promissionem [2]). Die Zuversicht zur Wahrhaftigkeit Gottes ist die Kraft, die die restlose Selbstverurteilung dem Sünder nicht nur erträglich, sondern zur Seligkeit macht: cum scit fiducia, quoniam Deus mentiri non potest ... in veritatem promittentis Dei audacter ruat [3]). Gott verspricht nur was er kann [4]). Von solcher rückhaltlosen Hingabe an Gott heißt es: fides enim ipsa transformat sensum et ducit ad agnitionem voluntatis Dei [5]). Der unerlöste Mensch ist mit sich selbst zufrieden und hadert mit Gottes Urteilsspruch, erkennt Gott nicht als Persönlichkeit an, sondern stempelt ihn in Mißtrauen zum Lügner [6]). Wer aber sich unter Gottes Urteil beugt, ihm recht gibt und sich selbst ins Unrecht setzt, der „rechtfertigt" Gott und zeigt sich in solcher Haltung als willenseins mit Gott, wird nun umgekehrt von ihm gerechtfertigt. Per hoc autem „iustificari Deum" nos iustificamur [7]). Der Glaube verificat Deum [8]) (in einem sittlichen Entschluß: non ideo veritas Dei glorificatur, quia mentior, sed quia agnosco, quod sum mendax et cesso

1) 228, 12. W. A. I, 73, 32 ff.

2) 50, 11 ff. 4 ff. Vgl. 49, 12. 51, 4. Richtig O. Ritschl a. a. O. S. 71: Gottes Wahrhaftigkeit „umfaßt sowohl seine Verheißungen wie seine Drohungen", ist „nicht etwa gleichbedeutend mit seiner Strenge" (70). Vgl. Holl a. a. O. 268.

3) 214, 24 u. 27. 4) Gl. 44, 4. 5) 270, 6. 271, 19.

6) 64, 14 u. 25 ff. 7) 65, 7.

8) 331, 20 ff. 129, 15. 103, 15. 160, 2 ff.

esse mendax, dum veritatem, que ex Deo est, amplector, ut per illam et non per meam verax efficior) [1]). Indem er sich unter Gottes wahrhaftiges Urteil beugt, zeugt der Mensch gegen seine eigne Unwahrhaftigkeit und wird selbst wahrhaftig. Deus solus glorificatur in me, qui solus glorificavit me sive veracem fecit, cum etiam veritas mea coram ipso sit mendacium [2]). In dem Augenblick, wo der Sünder das Urteil Gottes über seine Sündhaftigkeit als gerechtes anerkennt, damit also der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gibt und seinen Spruch als wahrhaftigen hinnimmt, ist er mit Gott einig und hat an seiner Wahrhaftigkeit teil, wird er darum von Gott gerade in seiner Ungerechtigkeit als Gerechter angenommen. Iustitia Scripture magis pendit ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Ille enim habet iustitiam, non qui qualitatem solam habet [3]), immo ille peccator est omnino et iniustus, sed quem Deus propter confessionem iniustitie sue et implorationem iustitie Dei misericorditer reputat et voluit iustum apud se haberi [4]). Das ist das Großartige an Luthers Erkenntnis, daß er den absoluten Gegensatz der iustitia Dei und der iustitia nostra so scharf empfindet wie keiner und nun gerade in diesem Rigorismus der Selbstbeurteilung die Klammer findet, die Gott und den Sünder verbindet. Sic agnitio peccati compulit me, ut Deus iustificaretur in me (i. e. ut ei crederem et sic me iustificaret) [5]).

Die hier vorgetragene Auffassung dessen, was für Luther die iustitia Dei (passiva) bedeutet [6]), nämlich, daß der Sünder, indem er Gott recht gibt, oder passivisch gewandt: indem Gott von ihm gerechtfertigt wird, um dieses Vertrauens willen nun umgekehrt von Gott gerechtfertigt wird, d. h. seiner Liebesgemeinschaft wert geachtet (als Gerechter „reputiert") und in ihr Gott ähnlich oder gerecht gemacht wird, sie deckt sich m. E. in der

1) 56, 2ff. Vgl. Exkurs II. 2) 56, 6f.

3) Soweit ginge auch der Nominalist mit (oben S. 139 u. 147), aber der Nachsatz!

4) 121, 12ff. 5) 60, 27.

6) Für alles Nähere verweise ich auf den Exkurs über just. D. pass.

Hauptsache mit dem Objektivationsschema von Loofs [1]). Dabei ist freilich zu beachten, was Loofs im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Meinung [2]) jetzt selbst anerkennt [3]), daß seine Interpretation (i. D. pass. = qua iustificatur Deus a nobis) die vulgäre (i. D. pass. = qua iustificamur a Deo) keineswegs ausschließt, vielmehr mit ihr in geschlossenem Zusammenhang steht. Indem Gott von uns als gerecht und wahrhaftig anerkannt wird, werden wir von Gott als Gerechte angesehen und schließlich gerecht gemacht. Beides ist also miteinander verbunden. Nur daß jetzt noch deutlicher wird, als das bei der vulgären Erklärung möglich war, wieweit Luther, ohne sich zunächst dessen bewußt zu sein, auch über Augustin hinausgeht. Jetzt ist auch der letzte Verdacht einer wenn auch durch die Gnade ermöglichten Werkgerechtigkeit abgewehrt. Die Anerkennung Gottes als sittlichen Personenwillens ist die Grundlegung der sittlichen Gemeinschaft mit ihm. Keine wie auch immer erworbene reale Umwandlung des Sünders. Um das zu verdeutlichen, kann Loofs mit Recht sagen, „daß für Luthers Rechtfertigungslehre das iustum reputari (nicht das iustum effici) das Grundlegende war" [4]). Luther bietet gegenüber Augustin eine ganz neue Auffassung der iustificatio, weil ein ganz neues Verständnis Gottes. Allerdings steht für Luther die imputierte Gerechtigkeit nicht im Widerstreit zu einer tatsächlichen Gerechtmachung des Sünders. Bei Augustin und Luther ist das Ziel des Wirkens Gottes die Schaffung des realiter iustus. Aber die Stellung Gottes zu dieser Gerechtigkeit ist bei beiden eine grundverschiedene. Doch darauf ist im Folgenden erst näher einzugehen.

Im Glauben also erlebt der Sünder die Justifikation, dann wenn er Gott als gerechte und wahrhaftige Persönlichkeit anerkennt und ehrt [5]). Iustificatio Dei et credulitas in Deum idem est [6]). In dieser Anerkennung Gottes wird aus dem Sünder

1) „Iustitia Dei passiva" in Luthers Anfängen. StKr 1911, 461 ff. und besonders Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, Lutherana I, 1917, StKr S. 323 ff.

2) StKr 1911, S. 461 ff. 3) ebenda 1917, S. 370 und 406.

4) 1917, S. 417 A. 1. 5) Gl. 29, 28. 6) 64, 17.

ein Gerechter, eben weil er sich im Glauben Gott unterwirft oder ihm gehorcht. Der Glaube selbst ist die Erlösung: Fides iustificat [1]). Der Sünder erlebt diese Justifikation als ein synthetisches Urteil Gottes. Denn in ihr wird ihm ja seine Sündhaftigkeit erst restlos offenbar. Er sieht darum in der Rechtfertigung eine „non-imputatio" seiner Schuld. Idem est dicere: cui Deus reputat iustitiam et: cui Dominus non imputat peccatum i. e. iniustitiam [2]). Ist doch der Gerechte im Grunde sein eigner Ankläger [3]). Peccatores in re, iusti autem in spe [4]). Luther hat die reale Justifikation des katholischen Moralismus im Sinne einer Bedingung, an der die Möglichkeit einer Gemeinschaftsstiftung zwischen Gott und dem Menschen hängt, völlig überwunden. Hii nimium timent, immo stulte timent, quia tunc se Deo placere putarent, si mundi essent; tunc autem displicere inevitabiliter putant, si sint immundi, ignorantes Dei misericordiam, quam implorare debuerant, ne imputaret eis, quod mundi non sunt [5]). Damit ist Luthers Erfahrung klar umschrieben. Also: non enim quia iustus est, ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo iustus est [6]). Darum wird die Rechtfertigungsgewißheit sofort unsicher, wenn der iustificatus auf seine eigne Person sieht. Er weiß immer, daß er Sünder ist [7]). Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo iustificantur semper [8]). Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß die Imputation ein Freibrief für die menschliche Sünde sei. Für den Sünder stellt sich die Justifikation dar als ein Prozeß, bei dem es immer von neuem nötig ist, die iustitia Dei in bußfertigem

1) Gl. 6, 8 u. Gl. 72, 4 tritt die fides als logisches Subjekt der Justifikation auf (das hat O. Ritschl in seiner ganz außerordentlich sorgfältigen Untersuchung übersehen, wenn er a. a. O. S. 140 behauptet, Luther habe in seinen vorreformatorischen Schriften ausschließlich Gott als logisches Subjekt der Justifikation des Menschen angesehen, die fides dagegen nicht vor 1518!). Zum sachlichen Zusammenhang gehörig vgl. 15, 16. 27, 23 ff. Gl. 9, 5.

2) 119, 3. 3) 105, 30. 220, 20. W. A. I, 64. 11.

4) 105, 24 Gl. 65, 24. 5) 117, 26. 6) Gl. 20, 16.

7) 104, 17 ff. 220, 20.

8) 104, 22. 74, 21 ff. 107, 27. 124, 11. 220, 20.

Vertrauen anzuerkennen, sich also im Glauben der Imputation Gottes zu versichern. Sie ist zugleich ein Prozeß der Gerechtmachung: in der Gemeinschaft mit Gott wird der Sünder diesem immer ähnlicher. Aber dieser Prozeß ist in diesem Leben nie vollendet. Der sittliche Fortschritt ist am wenigsten eine Skala, an der der Mensch seine Geltung bei Gott ablesen kann. Iustus vocatur, sagt Luther, in einer Predigt, non qui est, sed qui fit [1]). Nur wenn der iustus als iustificandus sich erkennt, bleibt er vor Verzweiflung bewahrt. Mit dieser Begründung bekämpft Luther ausdrücklich sowohl in unserer Vorlesung [2]) als in der genannten Predigt [3]) die Lehre von der instantanea infusio gratie [4]). Die Justifikation gilt eben trotz Sünde und Unrecht. Misericordia Dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur [5]). Deus in Christo regenerat hominem generatum sanatque vitiatum a reatu statim, ab infirmitate paulatim [6]). Darum sieht der Sünder nicht auf sich, sondern auf Gott. Da liegt sein ganzes Heil, in Deo totum suum bonum [7]). Nicht in uns selber, sondern extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus [8]). Das falsche Fundament ist Luther zerronnen, quod est iustitia et merita propria. Denn es ist Sand (harena). Ante omnia enim bona opera, que sunt edificium, oportet habere certum et fidele fundamentum, super quo proponat cor stare ac confidere in eternum [9]). Dieser feste Grund, auf den sich der Fromme in der Unruhe seines sittlichen Kampfes verläßt, ist der in Christus offenbare Gott [10]). So gilt die Regel: semper peccator semper penitens, semper iustus [11]). Die innere Entwicklung des Sünders zum realiter iustus ist erst abgeschlossen

1) W. A. I, 42. 33. 2) 178, 18 ff. Gl. 66, 8 f.
3) W. A. I, 43, 6 ff. 4) Vgl. oben Biel S. 136 bei A. 3.
5) 107, 24. 6) Gl. 66, 7. 7) 209, 22.
8) 114, 25. Vgl. dazu die prachtvollen Ausführungen Gl. 109, 14 bis 110, 23.
9) Vgl. A. 8.
10) Vgl. auch W. A. I, 70, 25: spes non potest aliud fundamentum habere quam Dei bonitatem. A. a. O. 72, 6 ff. 18 ff.
11) 267, 2 u. 8.

im Tode [1]). Die Gerechtigkeit ist für ihn nie ein Gegenstand der Erfahrung. Hec vita non habet experientiam, sed fidem [2]). Darum wachsen fides und spes im Blick auf die eigene Unzulänglichkeit zusammen [3]). Restat igitur in peccatis nos manere oportere et in spe misericordie Dei gemere pro liberatione ex ipsis [4]). Aber zugleich wächst mit der immer neu zu erringenden Glaubensgewißheit um die ideelle Justifikation der sittliche Fortschritt [5]). Stillstand wäre Rückschritt, ja Verlust der Justifikation [6]). Das Leben des iustificandus ist ein steter Kampf. Diese Aussagen geben der Rm.vorlesung bzw. der Theologie von Luthers Frühzeit ein eigenartiges Gepräge [7]): der Nachdruck liegt

1) 94, 13. 96, 14 u. 19ff. 105, 5ff. 152, 15. 2) Gl. 54, 14.
3) 330, 3ff. 341, 12ff. 4) 102, 15. 36, 26. 105, 24.
5) 15, 6ff. 100, 1ff. 6) 77, 5f. 95, 4ff. 178, 33. 307, 3.

7) O. Ritschl sieht a. a. O. S. 117 (dazu 57ff. u. 78ff.) den Unterschied der Rechtfertigungslehre in der Urgestalt und später vor allem in dem Vorherrschen augustinischer Elemente. Später trete das ideelle Moment „an die erste Stelle". So scharf läßt sich m. E. eine Wandlnng nicht formulieren. Beides geht nach Luther von vornherein Hand in Hand: die Rechtfertigung ist ein Prozeß wirklicher Gerechtmachung. Aber da weder im Anfang der Gemeinschaft mit Gott noch im Verlauf ihrer Vertiefung, d. h. in diesem Leben überhaupt die Gerechtigkeit je Gegenstand der Erfahrung ist, vielmehr Glaubensgegenstand, hat das ideelle Moment der Imputation im Bewußtsein des iustus auch in der Rm.vorlesung eine führende Rolle, steht es an erster Stelle. Ritschl gibt S. 121 selbst zu, daß der Gedanke der Gerechtmachung auch später nicht fehlt, nur daß er sich dort als notwendige Folge unterordne. Das ist aber ebenso auch in der Rm.vorlesung der Fall: mit wem Gott eine Gemeinschaft eingeht, den macht er unwillkürlich (wenn auch nicht auf magische Weise, sondern in sittlichem Kampf, vgl auch oben S. 166 A. 6) rein. Incepit, ut perficiat 94, 20. Also die Gerechtmachung ist eine selbstverständliche Folge der Gemeinschaftsstiftung Gottes. Nur daß Luther auch sagen kann, für Gott sei dieses Ziel (die sittliche Vollendung des iustificandus) als erreichtes gedacht gleichzeitig auch der logische Grund, weshalb er überhaupt rechtfertigt, d. h. mit dem Sünder Gemeinschaft stiftet. (Vgl. zu letzterem Gesichtspunkt unten S. 177 und vor allem die treffenden Ausführungen von Holl a. a. O. S. 250–263). Das völlige Zusammenfallen von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes findet darin seinen kräftigsten Ausdruck, daß Gott nur deshalb ohne Verdienst seine Gnade schenkt, weil er seinen Willen zur Gerechtmachung des Sünders durchzusetzen sich imstande weiß. Der Gegensatz zu Augustin fällt auch hier in die Augen: Gott hat

auf dem Jenseits mit seiner vollendeten Justifikation; in diesem Leben gilt es in erster Linie zu ringen und zu jagen nach dem Ziel, das mit der Anknüpfung des Verkehrs mit Gott dem Pilger gesteckt ist. Aber Luther weiß auch jetzt, daß der Mensch nur werden kann, was er im Grunde bereits ist durch die Gemeinschaft mit Gott. Darum sind solche Aussagen kein Ausdruck von Unsicherheit in der Rechtfertigungsgewißheit [1]), sondern ein Zeichen der inneren Lebendigkeit, der gegeben wird, weil sie hat. Regia ergo via et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam eius, ut nos ab eo liberet et non imputet [2]). Luther ist immer in Furcht im Blick auf die eigene Sünde, aber immer in Zuversicht im Blick auf den gnädigen Gott. Oder noch deutlicher: gerade wegen der in der Zuversicht auf Gottes misericordia erlebten Erlösung soll die Furcht, ihrer verlustig zu gehen nie aufhören, auf daß der Fromme der Gemeinschaft mit Gott immer mehr teilhaftig werde. Ne quis statim arbitretur se apprehendisse et ita desinat perficere [3]). Inventus autem nunc (Deus) ulterius semper vult queri et magis inveniri [4]).

Diese Furcht ist also keine innere Unsicherheit, sondern nur der ständige Ansporn zum Fortschritt, damit Gottes Ziel ereicht werde. Gottes Werk ist ja die Justifikation, eine Tat seiner misericordia. Er schenkt Wollen und Vollbringen [5]). Darin

---

persönliche Gemeinschaft mit dem Sünder wie er ist, auch vor Gott ist, nur daß er ihn nicht läßt wie er ist, sondern ihn durch diese Gemeinschaft umwandelt. Mit der Sünde hat Gott nichts gemein. Und diese Überzeugung wirkt in Luther als Ansporn zu einer wunderbaren inneren Lebendigkeit, die tapfer den täglichen Kampf mit der Sünde aufnimmt.

1) Darüber siehe den besonderen Exkurs Nr. III am Schluß dieses Kapitels.

2) 118, 4. 3) 15, 11.

4) 101, 19 f. 94, 19 ff. Diese der Rm.vorlesung eigentümlichen Aussagen (vgl. oben S. 175 A. 7) sind in ihrer Bedeutung positiv gewürdigt von Holl a. a. O. S. 290 f., während z. B. Schlatter, Luthers Deutung des Rm.briefes BFchrTh 1917, Heft 7 den sittlichen Wert dieser Ideen keineswegs nach Verdienst einschätzt, vielmehr L. lediglich an Paulus mißt.

5) Vgl. oben S. 166 A. 6.

liegt die Gewähr, daß dies Werk zur Vollendung kommt, daß also doch die von Gott in unbegreiflicher, weil unverdienter Barmherzigkeit mit dem Sünder begonnene Gemeinschaft zu einer realen Gerechtmachung desselben führt. Deus omnia vult pura et immaculata habere [1]). So gilt vom Sünder: egrotus in rei veritate, (ex se non nisi impius, auch coram Deo) [2]), sanus ex certa promissione medici, cui credit, qui eum iam velut sanum reputat, quia certus quod sanabit eum [3]) Vom Standpunkt Gottes ist das Justifikationsurteil ein analytisches [4]). Gott sieht, was in der Zeit wird, bereits als fertig und abgeschlossen vor sich. Wie der Arzt den Patienten, dessen Heilung in seiner Hand liegt, als Geretteten, Gesunden zu betrachten vermag. So sieht Gott bereits den Effekt, Darum ist iustificare wirkliches iustos facere [5]). Oder wie Luther es im Bilde ausdrückt: Deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum [6]). Stärker kann Luther den Grund seiner Gewißheit nicht hervorheben. In seinem eigenen Bewußtsein ist der Gerechtfertigte dauernd ein Kämpfer um die Vertiefung der Gemeinschaft mit Gott — iustificandus; vor dem Auge Gottes ist er von vornherein ein Kind im Hause des Vaters — iustificatus.

Wir sind zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung über die iustitia Dei (passiva) zurückgekehrt. Im Grunde sind iustitia Dei und misericordia (gratia) identisch. Gnade und Gerechtigkeit Gottes fallen für Luther zusammen. Denn die iustitia Dei ist nicht die Wirkungsweise eines Gottes, der nach dem Rationalismus der Vergeltungsordnung verfährt, und die Gnade

1) 89, 28. 2) Gl. 37, 14. 3) 108, 3.

4) Das hat Holl überzeugend nachgewiesen. A. a. O. bes. S. 256 ff. Selbstverständlich bleibt daneben, sicher auch im Sinne Holls vgl. S. 260 mit A. 1, die Reputationsformel als „Sicherheitsformel" (so treffend Scheel, Die i. D. pass. in Luthers reform. Rechtfertigungslehre, Festschrift für Th. Brieger, 1912, S. 114 A. 2) unentbehrlich. Die Rede vom analytischen Urteil hat vielmehr nur als bewußt einseitige, d. h. vom Standpunkt Gottes aus gedachte, ihre Berechtigung. Zu dieser Einschränkung führen auch die sachlich zweifellos berechtigten Ausstellungen von O. Ritschl a. a. O. S. 117 A. 1. — Vgl. oben S. 173. 5) 98, 12. 6) 332, 20.

nicht in der Weise der Scholastik eine neue, „angenehm machende" Qualität im Sünder, sondern die barmherzige Fürsorge Gottes für den Sünder, der mit sich selber nicht fertig wird, und dem geholfen werden soll. Aber umgekehrt ist diese Barmherzigkeit Gottes, so übervernünftig sie ist, keine Willkür, kein Freibrief für menschliche Sünde. Denn ihr Wesen ist heilige Liebe, die sich annimmt, um ein sittliches Vertrauen zu gewinnen, das alles Unsittliche vernichtet, das „gerecht macht". Das ist die Paradoxie der iustitia Dei, daß sie den Rahmen des Rechts sprengt und doch mehr erreicht als jedes Recht.

Diese einfache Wahrheit voll weltbewegenden Inhalts hat Luther in dem paulinischen Begriff δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 1, 17 enthalten gefunden und in das unscheinbare scholastische Gewand der Rechtfertigungslehre gekleidet: Gott knüpft mit dem Sünder persönliche Gemeinschaft an. Daß wir Gott lieben sollen, das war die Forderung, die Luther zur Verzweiflung brachte. Daß Gott uns liebt, das wurde das Evangelium, das ihn erlöste zu reiner Hingabe. Non ipsi nos illum, sed ille prior dilexit et diligit nos. Nec quia nos diligimus, ideo diligit, sed quia ipse diligit, nos diligimus [1]). Eius dilectio prevenit nos in omnibus bonis [2]). In den folgenden Worten von außerordentlicher Klarheit und Kraft faßt Luther seine neue Erkenntnis zusammen: Sic enim Deus convertit, quos convertit, per intuitum sue bonitatis. Et iste est solus modus vere convertendi, sc. per amorem et benignitatem. Nam qui minis et terrore convertitur, numquam vere convertitur, si maneat in ea conversionis forma, quia timor facit odisse conversorem suum. Qui autem amore convertitur, totus contra se ardet et irascitur sibi plus quam ille posset in eum irasci displicens vehementer sibi [3]). Sic Deus pro inimicis suis dedit filium suum unigenitum, ut nos vehementissime in sese accenderet et nostri odium summum in nobis efficeret [4]). Gott macht uns ihm gleich in persönlicher Liebes-

1) Gl. 80, 28. 79, 18.
2) Gl. 6, 1. 3) 296, 3.
4) 296, 16 Zum Ganzen vgl. oben Biel S. 136 A. 2.

gemeinschaft. Deum diligis deus es [1]). Was keine moralische Anstrengung erreicht, das wird hier zur Wirklichkeit. So überwältigend ist für den Sünder das Geschenk der göttlichen misericordia, daß sie ihm das Vertrauen abgewinnt, Gottes ganzes Wesen sei nichts als **Liebe, bonitas.**

Damit ist bereits das Wichtigste, das eigentlich „Neue" in Luthers Gottesverständnis dargelegt. Allein, in dem bisher beschriebenen Grunderlebnis sind noch Einzelzüge enthalten, die aus ihm organisch entwickelt und besonders hervorgehoben, das Gesamtbild seines Gottesgedankens plastischer gestalten.

Gott verfährt mit dem Sünder nicht nach dem Rationalismus der Vergeltungsordnung. Das ist der Sinn der iustitia Dei. Jede Berechnung dessen, was der Mensch von ihm zu erwarten hat, ist ein Unding. Jeder Anspruch ist von vornherein abgeschlagen. Die Religion ist nichts als Hingabe an das Evangelium von der Gnade Gottes. Das war sie vor Luther nicht. Denn da hielten sich Gnade und Verdienst immer irgendwie die Wage. Die geringste Rolle spielte die Gnade im Frühkatholizismus. Dort erschöpfte sie sich in der Taufe. Am tiefsten war sie gewürdigt bei Augustin und in seiner Art auch bei Thomas. Letzteren hat Luther nicht selbst gekannt, ihn darum auch falsch im Sinne des Nominalismus beurteilt. Hingegen ist er in unserer Vorlesung noch der Ansicht, bei Augustin dasselbe zu finden, was er unter Rechtfertigung verstehen gelernt hat. Doch nicht mit Recht. Das wird jetzt vollends deutlich geworden sein. Obwohl nach Luther ein Verkehr des Christen mit Gott undenkbar ist, ohne daß er zu einer inneren Erneuerung und Umwandlung des Sünders führte, versteht er diese als eine unausbleibliche Folge der Gemeinschaftsstiftung Gottes. Diese Gemeinschaft aber geht Gott mit dem Sünder ein aus grundloser Barmherzigkeit, der gegenüber dieser nichts aufzuweisen hat, der er sich nur hingeben kann in reinem Vertrauen. Dann hat aber aller Ratio-

---

1) 78, 12 f.

nalismus im Verkehr mit Gott ein Ende. Daß Gott sich des Sünders annimmt, ist ein unfaßbares Wunder. Daß gerade die Erkenntnis der Sünde Gott recht verstehen und würdigen lehrt, ist völlig unbegreiflich. Denn damit wird alle menschliche Weisheit zunichte. Was Philosophen und Juristen von Gerechtigkeit zu sagen wissen, verliert allen Grund und Boden. Das ist der Eindruck, den Luther von seinem Gott gewinnt.

Diese Erkenntnis prägt sich besonders deutlich aus in der Lehre vom Gesetz und Evangelium. Einerseits teilt Luther wohl die seit den alten Apologeten, ja schon bei Paulus umgehende Behauptung, daß das „Gesetz", wie es sich im Dekalog [1]) identisch mit der Erkenntnis des heidnischen Gewissens (lex naturalis) [2]) darstellt, die natürliche Erkenntnis der religiös-sittlichen Forderung sei. Dabei ist dann die Erfahrung des Menschen die, daß das Gesetz tötet. Nam lex non nisi peccatum ostendit et reos facit ac sic conscientiam angustat [3]). Durchs Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde. Denn das Gesetz fordert, was der Mensch nicht zu tun vermag oder bestenfalls gezwungen tut. Die Eigentümlichkeit des Evangeliums besteht demgegenüber in der durch die Gnade vermittelten übernatürlichen Kräftigung des sündigen Willens zur Erfüllung der gesetzlichen Forderung. Evangelium autem angustatis eiusmodi optatum nunciat remedium [4]). Aber Luther legt andrerseits doch deutlich allen Nachdruck auf die Erkenntnis, daß Gesetz und Evangelium sich nicht ergänzen, sondern recht eigentlich wider-

1) 37, 7.

2) 37, 24 ff. 39, 20 ff. (Der Inhalt des Sittengesetzes: faciamus hoc aliis, quod ... volumus nobis. l. c. 29. 304, 25.) 43, 6 ff. 81, 24. Gl. 20, 11. — Luther nimmt in den Anfangspartien der Vorlesung (im Widerspruch mit den Ausführungen oben S. 160) auch noch den Begriff der synderesis (vgl. oben Biel S. 133 A. 1) auf: 75, 3 vgl. auch W. A. I. 32, 1 ff. Aber bald genug tritt die synderesis zurück (schon 111, 1), um ganz zu verschwinden 185, 1 ff. 27 ff u. 183, 27. Non ergo lumen, sed tenebre rectius vocari potest ista prudentia 185, 27. Auch wird die Identifikation von lex naturalis und lex Mosis wieder aufgehoben. (Judei) soli legem Dei habent. Gl. 35, 31.

3) 250, 1 f. 251, 22. 151, 6 ff. 4) 250, 3. 251, 24 f.

sprechen. Denn im Evangelium ist jede Lohn- und Rechtsordnung abgelöst durch die Liebesregel. Lex Christi ... est lex sine lege, sine modo, sine fine, nesciens limitem, sed superextenta super omnia que lex precipit aut precipere potest [1]). Luther setzt darum der lex naturalis die lex spiritualis [2]) entgegen. Gott handelt mit dem Menschen nicht nach dem Gesetz, sondern als persönlicher Wille. Und die Erlösung besteht gerade darin, daß der Mensch in die persönliche Gemeinschaft mit Gott hineingezogen und damit wie Gott Persönlichkeit wird. In nova lege omnia sunt libera et nulla necessaria iis, qui credunt in Christo, sed sufficit ‚charitas' [3]). Dann erkennt er erst als sittliche Forderung die von selbstischen Motiven freie Hingabe an Gott als die Macht des Guten [4]). Das ist das Entscheidende in der Stellung zu Gott. Darum empfiehlt Luther als Prüfstein: discute itaque tecum oras, sacrificas, chorum vadis aut quippiam aliud facis, an si in tua situm esset libertate, id ipsum faceres, et invenies, quis sis apud Deum [5]). Alles das, was die modernen Schlagworte Individualismus, Autonomie usw. besagen, ist hier bereits erfaßt [6]). Jede äußerliche Legalität weicht

1) 42, 34. 306, 18. 2) Gl. 60, 10.

3) 314, 6. Über die wahre Freiheit gegenüber allem Kultus, Mönchswesen usw. im Gegensatz zur Auffassung jener Tage 314, 5—318, 30. 319, 23—321, 8 bes. 316, 26 f. 317, 3 ff. Gl. 62, 17—27.

4) In diesem Zusammenhang ist auch darauf zu verweisen, daß im Verlauf der Vorlesung für Luther Glaube und Liebe immer deutlicher innerlich zusammentreten. Während 76, 27 ff. Luther noch ganz in nominalistischer Art den Glauben als intellectus des der ratio verschlossenen göttlichen Geheimnisses (s. Biel oben S. 142), die Liebe aber als das durch die Gnade gewirkte Tun des dem Glauben erschlossenen göttlichen Willens bestimmen kann (s. Biel oben S. 133 bei A. 2 und S. 135 A. 4), ist schon 86, 1 ff. der „lebendige" Glaube als Wurzel der Handlungen wahrer Liebe erfaßt. Vgl. die Formel fides in charitate 184, 2. Dazu Ficker, Einl. S. LXXVI.

5) 120, 27.

6) Individualismus: quid quisque Deo debeat secundum vocationem suam 243, 19. 244, 15 ff. 275, 25: alius in illo, alius in alio obedit et credit et tamen omnes in una fide sumus. Autonomie: non tamen ex corde faciunt, sed potius (si liceret dicere) faciuntur (so!) bonum etc. 78, 28 ff. Immo semper timendum, ne sub lege simus Gl. 62, 23.

einer reinen Gesinnungsethik. Lex, sagt Luther in einer gleichzeitigen Predigt, dura est et gravis, postquam occisa est litera eius, dulcis facta est [1]). Das mit jeder Rechts- und Lohnordnung verbundene Verständnis des Guten als einer von außen gegebenen sittlichen Vorschrift ist Sünde. „Der Fromme empfängt das Gesetz durch sich selbst aus seiner auf den Gottesgedanken gerichteten Gesinnung [2])." Also ist die Rechtsordnung gar nicht gottgewollt. Sondern die von Gott gewollte Ordnung des Verkehrs des Christen mit Gott und der Christen untereinander ist die Gnadenordnung [3]). So ist Luther der geschworene Feind der Juristen und Philosophen mit ihrem Verständnis der Gerechtigkeit, ja im Grunde der Feind jeder natürlichen, also rationalen Gotteserkenntnis [4]).

Gott ist also nach Luther an menschlichen Maßstäben gemessen völlig **unberechenbar**. Seine souveräne Freiheit spottet der menschlichen „Vernunft". Quanquam, proh dolor, plurimi etiam nunc satis indigne de Deo sentiant et audaci, immo temeraria disputatione statuant talem aut talem esse eum et nemo inter eos tantum glorie Deo concedat, ut eius maiestatem excellentissimam supra suum iuducium et omnem intellectum constituat [5]), so klagt Luther über seine

1) W. A. I, 59, 18.

2) Troeltsch, Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit. Kultur der Gegenwart I, IV 1 [2], 1909, S. 462. – Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle hinzuweisen auf die treffliche Charakteristik Luthers bei Wehrung, „Reformatorischer Glaube und deutscher Idealismus", Festschrift für Haering, 1918, S. 189 ff., die m. E. zu dem Reifsten gehört, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde.

3) In diesem Zusammenhang ist nochmals zu verweisen auf Luthers Bekämpfung des facere quod in se est (s. oben S. 166 A. 6) und der trotz aller theoretischen Sicherung vor „rationalem" Mißverstand damit verbundenen Zuversicht, die doch infallibiliter (323, 12; von Luther zitiert nach Biels Meßkanon s. Ficker Anm. zur Stelle. Im Collectorium heißt es certissime s. oben S. 136 bei A. 4 und indubitanter s. oben S. 146 bei A. 2) darauf erfolgende Gnadeneingießung nach eignem Gutdünken (in arbitrio suo sit 323, 15 f.) erwirken zu können. Was Gott schenkt, gibt er nach freiem Ermessen.

4) Das gilt trotz S. 155 bei A. 7—10. 5) 27, 1.

Zeitgenossen. Die meisten Menschen reden über Gott wie der Schuster vom Leder [1]). Aber Gottes Tun ist unerforschlich, völlig transrational. Deshalb läßt sich sein Wille nicht vorausbestimmen, sondern erst hintennach übersehen. Luther hat hier vom Nominalismus gelernt. Was fragt Gott, der sich freiwillig schenkt, nach Verdiensten? Nullius meritis neque demeritis mutatur consilium Dei [2]). Das ist Gottes Größe und darin besteht sein Erbarmen, daß Gott sich nicht abhängig macht von der Würdigkeit des Menschen. Denn dann wären restlos alle verloren. Darum ist Luther empört gegen die, quibus displicet, quod Dominus nullius merita suscipit, sed gratis miseretur... cum potius gaudere debuerant, quod spem nostram non in nobis, sed in se ipso, in misericordia sua posuerit [3]). Es ist ja erklärlich, daß der menschliche Hochmut schwer unter solcher Abhängigkeit leidet. Die Praxis des Nominalismus, d. h. die Selbstsicherung vor Gottes Willkürwillen durch eigne Werkgerechtigkeit ist damit schwer getroffen [4]). Gott gegenüber nihil restat, ut iudicium semper timeamus et pro remissione iniustitie, immo pro non-imputatione oremus [5]). Aber für den, der Gottes Wesen als die Macht barmherziger Güte verstanden hat, ist diese schlechthinige Abhängigkeit ein Erlebnis der Befreiung. Allerdings gilt auch hier, daß das Leben des Christen ein Kampf und sein Friede das Gegenteil von behaglicher Beschaulichkeit ist. Das Vertrauen zu Gottes unberechenbarer Liebe ist immer von neuem zu erringen. Denn wenn Gott nicht gibt und nimmt nach Verdienst, sondern nach freiem Ermessen, so muß der Mensch sich immer wieder in seinen Willen schicken und ihn als Liebeswillen verstehen lernen. Das ist die Lebensschule

1) 27, 7. 2) 264, 30. 3) 196, 21.

4) Luther wendet also den nominalistischen Gedanken des grundlosen göttlichen Willens konsequent gegen den praktischen Rationalismus der Vergeltungsordnung. Bei ihm ist freilich diese Konsequenz nicht eine des wissenschaftlichen, ein Motiv sauber zur Durchführung bringenden Denkens, sondern eine Konsequenz der an Christus gemachten religiösen Erfahrung.

5) 124, 28. Luther empfindet scheinbar den Ausdruck non-imputatio als eine Steigerung gegen den Terminus „Sündenvergebung". Inwiefern, darüber ist mir eine Erläuterung Luthers nicht zu Gesicht gekommen.

des Christen, in der er nimmer auslernt. Gott handelt auch mit den Gerechtfertigten nicht nach Recht und Verdienst. Er sucht gerade sie oft schwer heim, ut probet i. e. probatos faciat per patientiam [1]). Gott quält zwar nicht aus Laune, sondern er belastet den Menschen, um ihn zu erziehen zu absolutem Vertrauen. Sic enim discit homo pure Deum amare et colere, dum non propter gratiam et dona, sed propter ipsum solum Deum colit [2]). Wenn Gott „gute" Werke scheinbar nicht beachtet, ja statt dem „verdienten" Lohn „Strafe" sendet, hört das Pochen auf die eigene Gerechtigkeit von selbst auf und es wird immer deutlicher, quomodo in nudum Deum sperandum sit [3]). Dann bewährt es sich, ob das Vertrauen echt ist und ob das Verhältnis zu Gott wirkliches Kindschaftsverhältnis oder ein Lohnverhältnis ist [4]). Denn wer in reinem Vertrauen die wirkliche Absicht Gottes erkennt, der ist der Ansicht: si non per tot monstra duceret, multum relinqueret opinionis de nostris meritis. Sed nunc ostendit, quod immutabili dilectione eius salvamur [5]). So lernt also der Christ Gott verstehen als die persönliche Macht des Guten, die, was sie auch immer schickt, alles ihrem Zwecke unterordnet. Natura Dei est prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam sua donet [6]). Gott ist in seinem Handeln an keine Rechtsordnung gebunden. Er ist mehr als ein Richter, er ist persönliche Liebe. Der Glaube versteht Gottes Handeln als Ausdruck von Liebe; darum ist für ihn Gottes Wesen ein immer mehr offenbarwerdendes Geheimnis. Iustus intelligit, quod etiam severitas Dei operetur ei salutem [7]). Wohl ist Gott also unberechenbar, völlig überrational. In diesem Sinn ist der Satz gemeint: voluntatis eius nulla est lex nullumque debitum omnino [8]). Das heißt aber nicht: Gott ist schrankenlose Willkür. Sondern: Gott ist frei, wie es die Liebe ist, die nicht fragt nach Verdienst und Würdigkeit. Luther ist Nominalist höherer Ordnung geworden: Für ihn ist

1) 136, 24. 2) 137, 14.
3) 137, 33. 161, 20 u. 22. 228, 12. 4) 139, 33f.
5) 209, 6. 6) 203, 4. 7) 33, 31. 36, 14.
8) Gl. 85, 18.

Gottes Wille die oberste regula, die einzige causa sue iustitie — aber er ist zugleich das summum bonum, dem der Mensch sich von Herzen hingeben darf [1]).

Allein, wie gesagt, Gottes Liebeswille verbirgt sich oft genug unter unverständlichem Tun. Voluntas Dei bona ... abscondita sub malis [2]). Gott führt wunderliche Wege [3]). Deus ideo est mirabilis in populo suo, quod pacem suam posuit in medium nullius pacis [4]). Ideo est pax supra sensum et alia, quam nos fingimus et optamus [5]). Aber der Schlüssel zum Verständnis Gottes ist das Vertrauen, das Gott Gott als Person anerkennt. Dann wird offenbar, daß dum male facit, bene facit [6]). Das ist der Sinn der Formel „**Deus absconditus**“ [7]): Aliter de Deo sapiendum est, quam de homine [8]). Gottes Liebe ist erhaben über allen Rationalismus des Rechts. In der Sphäre des rein Persönlichen hört alles Rechnen auf. Für die Vernunft ist das ein arger Anstoß. Sapientia Dei in absconditō est, incognita mundo [9]). Die Weisen dieser Welt sind blind und verständnislos dafür. Ihnen ist „das Wort des Geistes“ absconditum, quod est verbum fidei [10]). Der Glaube allein ist das Organ, mit dem Unbegreiflichen fertig zu werden. Denn er ist eine Zuversicht auf das Unsichtbare [11]). Allerdings, auch für den Glauben ist es eine bleibende Aufgabe,

1) 223, 7 ff. 2) Gl. 110, 9.

3) Selbst für das innerste Heiligtum der Religion, das Gebetsleben, gilt immer wieder die Erfahrung: sic donat, ut contraveniat omnibus nostris conceptibus. 203, 1 ff. Gott stellt seine Kinder vor immer neue Überraschungen und Rätsel. Sub tali tempestate abscondit suam exauditionem. 208, 11 f.

4) Enders I, 43 Z. 41—43. 5) A. a. O. 44, 62.

6) 274, 21 u. 15.

7) Ganz ausnahmsweise (während es in der Psalmenvorlesung die Regel ist, s. nächstes Kapitel) tritt die Formel auch in der Christologie auf: sapientia incarnata et per hoc abscondita nec nisi intellectu attingibilis. 75, 15. Nur durch göttliche Offenbarung vermag der Mensch hinter der Niedrigkeit Jesu sein göttliches Wesen zu sehen. 11, 7 ff.

8) 213, 23. 9) 75, 14 ff. 10) 232, 20.

11) Luthers Vorliebe für die Definition Hebr 11 (s. oben S. 157 bei A. 2 ff.) findet in diesem Zusammenhang ihre Begründung.

mit dem Geheimnis des göttlichen Willens fertig zu werden. Denn Gegenstand der Erfahrung in diesem Leben ist für ihn eben das absconditum als Verborgenes: er erlebt scheinbar immer das Gegenteil von dem, was er glaubt. Sieht der iustus auf sich selber, so weiß er sich als peccator [1]). Sapientia et iustitia nostra ... est abscondita cum Christo in Deo [2]). Sieht er auf die Führungen Gottes mit ihm, so erblickt er sich in multis tribulationibus [3]), sub crucis percutione et nulla pace [4]). Solche rätselhaften Widerfahrnisse als Weg des Friedens zu verstehen ist schwer. Mancher strauchelt daran, weil er sich an den Augenschein hält [5]). Niemand erkennt es, der nicht glaubt und im Vertrauen die Erfahrung macht, daß der Schein trügt [6]), daß Gott die summe dolentes simul summe gaudere faciat [7]). Jedenfalls ist aber in den Erlebnissen auch des Frommen Gottes wahres Wesen „verborgen". Seine Macht unter Schwäche; seine Weisheit unter Torheit, seine Güte unter Härte, seine Gerechtigkeit unter Sünde, seine Gnade unter Zorn [8]). Luther bringt diese Paradoxie auf den denkbar schärfsten Ausdruck: Voluntas Dei ... bona ... abscondita ... ut diaboli voluntas videatur [9]). So widersinnig es jedoch erscheint, der Glaube wird mit dieser „Umwertung aller Werte" fertig, weil er sie verstehen lernt nicht als ein „Jenseits von Gut und Böse", sondern als eine notwendige Äußerung der Liebe, die jede mit der Lohnordnung verbundene Hoffart und Selbstgerechtigkeit, Eigennutz und Selbstsucht nur auf diesem Wege auszulöschen imstande ist [10]). Ist der Weg dunkel, so wird doch am Ziel alles offenbar [11]). Es

1) 124, 11 ff.

2) 219, 28. Hier wird noch einmal deutlich, daß die Unsicherheit des Christen im Blick auf sich selbst kein Ausdruck von Unbestimmtheit der Heilsgewißheit ist, sondern ein konsequenter Ausdruck des nackten Vertrauens auf Gott allein.

3) 83, 11. 4) Gl. 95, 20. 5) 133, 11. 6) 83, 16.

7) 216, 5.

8) 208, 4. 12. 341, 14 ff. Gl. 110, 9. Luther kann sich nicht genug tun in immer neuer Antithesenbildung. Vgl. über diese irrationalistische Betrachtungsweise Luthers O. Ritschl a. a. O. S. 87 ff.

9) 271, 5 ff. 10) 271, 9 ff. 11) 204, 11. 205 ff. 229, 27 ff.

ist also nicht so, als ob hier sinnlose Willkür in Luthers Gottesbild Raum hätte, die erschrecken macht und Vertrauen zerstört. Aber wie es im Wesen der Liebe liegt, mehr zu tun, als das Recht gebietet, sich ganz zu schenken ohne Begründung, so auch: Vertrauen zu fordern ohne Begründung, selbst wo der Schein gegen sie ist. Wer Luther dahin verstehen wollte, als hätte er in unserer Vorlesung einen doppelten Gottesbegriff, den reformatorischen Vater Jesu Christi, der Vertrauen erweckt, und den Willkürgott des Nominalismus, der Vertrauen zerstört, der ist völlig im Irrtum. Bekanntlich hat seinerzeit A. Ritschl in „de servo arbitrio" einen solchen Widerspruch nachzuweisen sich bemüht [1]). Ob mit Recht, ist hier nicht zu untersuchen [2]). Aber das ist nachdrücklichst zu betonen, daß es

1) JdTh XIII, 67 ff., bes. 90 f. „Der deus absconditus ist nach Luther einfach anzubeten" 83. Gegenüber Ritschl verdient die Darstellung von Th. Harnack, Luthers Theologie Bd. I, Erlangen 1862, S. 114 ff., zweifellos den Vorzug (s. A. 2).

2) Eine solche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung von „de servo arbitrio" verdanken wir jetzt F. Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther in der Festschrift für Kaftan 170 ff. Kattenbusch kommt zu einem A. Ritschl entgegengesetzten Resultat: Luthers Gedanke vom Deus absconditus ist als positiver Glaubensgedanke zu würdigen, a. a. O. S. 183. Die Ideen des Deus absconditus und Deus revelatus bedingen, ja erfordern sich gegenseitig. (187 f. 193.) „Gott hat keine Majestät (Überlegenheit, Hoheit) als die der Liebe (Gnade), aber auch keine Liebe als die der Majestät." 207.

Also gerade die ethische Bestimmtheit des göttlichen Willens in ihrer Aufhebung jeder rationalen Lohn- und Vergeltungsordnung macht Gott unberechenbar, verborgen. Aber diese „Freiheit" ist nicht Ungebundenheit, sondern erscheint nur als solche von dem Gesichtspunkt der dem Menschen vorgeschriebenen lex aus. (197.) Dem Vertrauen, das Gott als „die" sittliche Person anerkennt, — nicht etwa nur der ratio (s. oben S. 185 bei A. 9 ff.) — zeigt Gott sich als unbegreiflicher, über- oder gar widervernünftiger Wille; der Glaube selbst aber ist zugleich der Schlüssel, der, bei jeder neuen Lebenserfahrung von neuem auf die Probe gestellt, diesen Willen als Liebeswillen begreifen lernt. Es ist das Wesen der Liebe, daß sie prinzipiell frei ist, ungebunden. Aber das, was an Gott als Ungebundenheit, überraschende Unberechenbarkeit, Unbegreiflichkeit, als etwas Verborgenes erscheint, wird in der Schule des Vertrauens immer neu und deutlicher als Liebe und Güte offenbar. Als Liebe des Gottes, der der Herr ist.

für die Rm.vorlesung nicht zutrifft [1]). Luther teilt mit dem Nominalismus das Verständnis Gottes als des absoluten Willens, aber das hindert ihn nicht, Gott als die persönliche Macht des Guten zu erfassen, vielmehr ist ihm die nominalistische Ausprägung des Gottesgedankens die allein geeignete Form für den neuen Inhalt, den er gefunden hat, indem ihm Gottes Wesen angesichts der Person Jesu als persönliche Liebe offenbar wurde. Denn auch der nominalistische Gottesbegriff zerstört konsequent angewandt den Rationalismus der Lohnordnung [2]). Nicht das meritum, sondern die davon innerlich unabhängige acceptatio ist das Entscheidende. Die innere Notwendigkeit für das Handeln Gottes ist weggefallen. Gott ist souveräne Majestät. Soweit auch Luther [3]). Aber dieser Wille wird zur absoluten Willkür, zum Verhängnis, wo er nicht restlos als persönlicher Liebeswille erfaßt ist. Darin besteht Luthers Fortschritt über den nominalistischen Gottesgedanken. Sein Gott kann Vertrauen

---

Es ist m. E. bedauerlich, daß Th. Harnack a. a. O. sich in seinem Instinkt für das Richtige verwirren läßt durch die falsche Paralle Deus absconditus — revelatus = Schöpfergott (außer Christo) — Erlösergott (in Christo) S. 114, 124. Denn davon ist auch er überzeugt, daß der Deus absconditus nicht Gott in seinem reinen An-sich-sein bedeutet im Gegensatz zu dem in Christus offenbaren Gott für uns (114). Ja, er kann ganz richtig formulieren: „Wer Christum hat, der hat auch Gott in seiner Majestät". „Gott ist als der offenbare der verborgene, auf daß er dennoch Gott sei und bleibe ... und er ist als der verborgene der offenbare, damit er unser Gott sein und von uns als dieser im Glauben ergriffen werden könne". (125 vgl. 135.) Das ist es eben, was Luther sagen will! Auch Seebergs Darstellung DG IV 1, 145 ff. befriedigt nicht (obwohl Seeberg mit Recht gegen den Irrtum angeht, der übersieht, daß es sich für Luther um einen Gotteswillen handelt, S. 147), weil er die Formulierung eines Deus absconditus der theoretischen Erkenntnis zuweist, diesen Gedanken als metaphysischen Rahmen für Luthers religiösen Gottesgedanken wertet, während es sich nach der Absicht Luthers um einen eminent wichtigen religiösen, also Glaubensgedanken handelt.

1) Ich darf bemerken, daß dies Urteil und seine Begründung bereits vor dem Erscheinen der Schrift von Kattenbusch niedergeschrieben war.

2) S. oben S. 183 A. 4.

3) 24, 1 ff. Gl. 85, 24 ff. Die acceptatio Gl. 37, 5 f. und 124, 7.

beanspruchen, auch wenn er unverständlich sich zeigt, weil er die Liebe ist. Sehr klar faßt Luther seine Anschauung in folgenden Sätzen zusammen: Dei ... opus non intelligimus, donec factum fuerit [1]). Gottes Vorhaben läßt sich nicht berechnen. Idcirco ii, qui spiritu Dei aguntur, homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextera Dei, quo non volunt, neque cogitant, sed super omnem sensum. Ideo cum ducuntur, apparet voluntas Dei contra eos aspera, displicens atque penitus desperata. In quo tamen ductu se prebent humiliter resignatos et in fide patiuntur, cumque durissime fuerint examinati, tunc primum intelligunt, quam bona fuerit voluntas, sed incognita, immo incognoscibilis, quando implebatur [2]). Das Vertrauen allein ist die Erkenntnis, daß Gottes unberechenbares und undurchsichtiges Verhalten nichts ist als das Tun eines guten Willens. Das Vertrauen ist aber zugleich der Gehorsam, der sich willig unter die Majestät des göttlichen Willens beugt und sich von ihm leiten läßt. Gott ist der souveräne Herr. Aber dieser in Christus offenbare Herr zeigt sich auch da, wo er unverständlich erscheint, wofern er nur als Person im Vertrauen gewürdigt wird, als restloser Liebeswille. Luther ist im Vertrauen so sicher, daß das Wesen des Deus absconditus Liebe ist, daß er meint: oporteret ergo cum maiore gaudio terrorem Dei donantis acceptare quam desiderio donum eius petivimus [3]).

So gehört für Luther der Gedanke des Deus absconditus zum Tiefsten seiner Glaubenserkenntnis. Er kann (im Gegensatz zum Nominalismus) Gott mit getrostem Mute als Majestät des grundlosen Willens preisen. Er kann den zweifelhaften Segen der Vergeltungsordnung entbehren. Denn er weiß, daß der souveräne Wille Gottes Liebe ist und daß diese Liebe sich nur darum oft „versteckt", weil sie eine Gesinnung reinen Vertrauens wecken will, das nicht über den Gaben den Geber vergißt, daß dieser verborgene Wille Gottes aber Liebe wecken

1) 205, 6. 2) 269, 27. 3) 207, 34.

kann, weil er nur nach der Liebesregel sich zu betätigen vermag. Insofern kann Luther trotz aller Betonung der Superrationalität Gottes von einer „naturalis necessitas“ reden [1]). Gott ist ganz reine Güte, die alles Schlechte überwindet, indem sie sich selbst schenkt, das ist seine „Gebundenheit“. Aber wegen dieser Bestimmtheit seines Wesens wirkt Gott in der Form der „Freiheit“ (exlex) [2]), die allein der wahrhaft sittlichen Persönlichkeit zukommt.

Dasselbe rein religiöse Verständnis Gottes bewährt Luther in der Lehre von der Prädestination. Er hat im Kloster darunter schwer gelitten [3]). Darum würde er in Rücksicht auf die Schwachen auch in der Vorlesung nicht auf dieses Problem zurückkommen, wenn ihn nicht die exegetische Aufgabe dazu verpflichtete [4]). Aber für ihn selbst ist diese Materie jetzt non tam ... profunda, ut putatur, sed potius dulcissima electis [5]). Denn die Prädestinationstheorie ist für Luther nur die konsequente Entwicklung des Glaubensgedankens, daß die Erlösung ein Werk Gottes ist, der sich des Sünders nach freiem Ermessen annimmt. Non enim ad horrorem et desperationem, sed ad gratie commendationem atque presumptionis destructionem, que est salutaris desperatio, hec ponuntur [6]). Also nur insofern hat die Prädestination etwas Erschreckendes, als die Erlösung, wie oben gezeigt [7]), überhaupt das Gericht ist über alle eigene Gerechtigkeit des Menschen und ihn von Gott schlechthin abhängig macht. Der Gedanke der notwendig wirkenden (ne-

1) 22, 18.

2) R. Otto, Das Heilige, (Breslau 1917; das Buch ist 1919 bereits in 3. Aufl. erschienen, wird hier aber nach der 1. Aufl. zitiert), nennt das „exlex“ eine „widerwärtige Lehre“ (S. 107). So wie sie Luther gebraucht in unserem Zusammenhang kann man davon gewiß nicht reden.

3) Vgl. Scheel II, § 6, 148 ff. und O. Ritschl a. a. O. S. 30 ff. — Die Erinnerung an seine eigenen Ängste läßt ihn Staupitzens Rat, sich in die Wunden Jesu zu flüchten, seinen Schülern weitergeben, 226, 6 ff. Man beachte auch die Trostworte 214, 18–32.

4) 226, 6 ff. 5) 208, 22. Gl. 85, 26.

6) 230, 23. 7) S. oben S. 160 f.

cessario salvantur electi)[1] Prädestination vernichtet das meritum[2] und die presumptio humane virtutis[3]; das Moment der Elektion macht zugleich erbeben vor dem grundlosen Majestätswillen Gottes[4]. Dennoch nennt Luther das Erbeben vor diesem Geheimnis eine salutaris desperatio. Der Gottlose ist dieser Unruhe gar nicht fähig[5]. Wem aber das nackte Vertrauen auf Gottes Erbarmen ein Evangelium ist, der ist selig in der Gewißheit, daß seine Erlösung allein in Gottes Händen liegt, der das angefangene Werk auch hinausführt[6]. Und ob er schon erzitterte vor der bangen Frage, ob er zu den electi gehöre, so soll er gewiß sein, daß Gott mit einem demütigen und zerknirschten Herzen ist und sich im Vertrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit „kühn" auf diese Verheißung stürzen[7].

Freilich bereitet Luther hier dem Verständnis zunächst Schwierigkeiten. Er leugnet nämlich eine Gewißheit der Prädestination (nullus tamen certus est), wofern nicht eine besondere Offenbarung (per revelationem) dem Einzelnen geschenkt wird[8]. Das erscheint befremdlich. Denn wenn Luther von Rechtfertigungsgewißheit weiß, so gewinnt es den Anschein, daß für ihn Rechtfertigung und Prädestination doch wie bei Augustin zwei verschiedene Gnaden seien. Allein die Schwierigkeit löst sich leicht. Denn nach Luther beruht in der Weise der Mystik, z. B. Taulers[9], die Erkenntnismöglichkeit der Prädestination für den einzelnen eben darin, daß er sich prüft, ob er Gott über alles liebt, selbst über seine eigene Seligkeit, quod etiam salvari non cupiat

---

1) 208, 34. Man beachte Luthers Opposition gegen die necessitas consequentie, non consequentis der nominalistischen Prädestinationslehre, also gegen ihre Unbestimmtheit 209, 22 ff.! Vgl. dazu Biel oben S. 144 f.

2) 208, 29 ff. 209, 4 ff.

3) Gl. 85, 17.

4) S. unten S. 192 f.

5) 214, 18 f.

6) 209, 7. 254, 10. 210 ff. (dreifacher Beweis für die immutabilis praedestinatio).

7) 214, 22 ff.

8) Gl. 81, 21 u. 19. Vgl. Biel oben S. 138 bei A. 1.

9) Vgl. hierzu A. V. Müller, Luther und Tauler Kap. VIII.

nec damnari renuat, si Deo placeret [1]). Ist das gerade die Probe auf das Vertrauen zu Gottes Güte, daß die „Erwählten" etiam in morte et inferno benedicant Deum, nedum in quocunque alio incommodo temporali, tum haec omnia acceptant et approbant a Deo facta ut iusto, bono, vero u|w. [2]) — so ist diese scheinbare Unsicherheit nichts als eben der Ausdruck völliger, von eudämonistischen Motiven ungetrübter Hingabe an Gott, aus dessen Hand allein die Erlösung kommt und dessen Wille allein entscheidend ist [3]). Die religiöse Grundstellung, die sich in der Lehre vom Deus absconditus Ausdruck gegeben hatte, erhält hier ihre tiefste praktische Bewährung: Gott kann man sich schlechthin überlassen, so unbegreiflich auch sein Majestätswille erscheinen mag. Sic est impossibile, ut in inferno maneant. Quia impossibile est, ut extra Deum maneat, qui in voluntatem Dei sese penitus proiecit [4]).

Luther kennt die abgründigen Rätsel des Prädestinationsgedankens wohl. Er bespricht auch ruhig die Einwände der sapientia carnis [5]), fertigt sie aber von vornherein ab mit der Bemerkung, daß die Fragen nach dem „Warum" nie eine Antwort finden werden [6]). Quia nulli aliquid debet [7]). Damit schneidet Luther das neugierige Fragen der „Vernunft" ohne weiteres ab [8]). Er gibt sich auch mit der größten Schwierigkeit nicht ab, nämlich dem Gedanken der doppelten Prädestination (Gott Ursache der Verdammnis) [9]). Auch durch ihn läßt Luther sich nicht zur Konstruktion eines dem revelatus entgegengesetzten Deus absconditus verleiten. Unleugbar erhält hier der Gedanke des Deus absconditus seine eigentliche Schärfe. Luther redet gerade auch in diesem Zusammenhang von dem iudicium illud

1) 218, 13 u. 29. 2) W. A. I 39, 4

3) Vgl. die trefflichen Ausführungen von Holl, ZThK XX, 287 f.

4) 218, 2 ff. 219, 16 ff. 229, 15 ff. 5) 212, 4—213, 27.

6) 212, 7.

7) 213, 24. Vgl. dazu Biel oben S. 145, bei A. 11—13.

8) Nur der Glaube hätte hier zu fragen, der aber schickt sich willig in Gottes Willen, weil er ihn als unergründlichen, aber zugleich restlos guten Willen kennt. S. den Text S. 193.

9) 213, 12 ff.

Dei absconditum [1]). Aber folgendes ist dabei zu beachten. Einmal ist ihm auch hier dieser Gedanke nur ein Ausdruck der Souveränität Gottes, der jeden Rationalismus der Lohnordnung zerstören soll. Cuius ratio est occultum iudicium eius [2]). Zum zweiten: das Rätsel besteht gerade für den Glauben (die reprobi kümmern sich nicht darum) [3]). Aber der Glaube ist die schlechthinige Hingabe an Gott, weil die Zuversicht, daß auch dieses Unbegreifliche ein Ausdruck des gerechten Handelns Gottes ist und sich einst als solches enthüllen wird [4]). Gottes Wille kann nicht schlecht sein, daß ist für Luther mehr als ein Postulat [5]). Bei dieser Zuversicht des Glaubens hat es sein Bewenden. Hier hat er es zu bewähren, daß er nicht nach den visibilia fragt [6]), daß er vielmehr die Herrenstellung Gottes anerkennt und das Geheimnis der Offenbarung ehrt, weil er die Offenbarung des Geheimnisses besitzt. Die Anwendung des Prädestinationsgedankens auf die reprobi hat also nur dann religiöse Berechtigung, wenn wir opus Dei in illis consideremus, ut timere exemplo aliene infelicitatis Deum discamus et nullo modo presumere [7]). Demnach nur da, wo der Gerechtfertigte sich zur Demut Gott gegenüber ermuntern läßt, dem allein er alles verdankt. Im übrigen ist Luther der Überzeugung: verus iustus omnes confidit salvari et sese timet solummodo damnari [8]).

Luthers Gotteserkenntnis ist also rein religiös. Mit aller Vorsicht vermeidet er die Abgründe der Spekulation [9]). Diesen

---

1) 214, 29 f. 2) 27, 21. 3) 214, 18 f.
4) 23, 25 ff. 5) 223, 10 ff. 6) 23, 28. 7) 261, 5.
8) W. A. I 41, 38. Vgl. dazu Tauler oben S. 150 A. 16.
9) Vielleicht liegen hier auch gewisse Anregungen von seiten der „deutschen" Mystik vor. Man vgl. z. B. folgende Ausführung der Luther allerdings erst 1516 bekannt gewordenen „Theologia Deutsch" (ed. Mandel, Deichert, Leipzig 1908), S. 92, 6: „Eyn war, demütig, erleucht mensch begert nit von gott, daß er ym sein heimlicheit offenbar, also daz er frage, warumb got dis oder das thu oder verheng oder dergleich". — Daß Biel beim Problem der Sünde vorsichtig ist, die Urheberschaft Gottes zu betonen (s. oben 130 bei A. 3 und 145 bei A. 2—6), hängt mit seiner Betonung der menschlichen Willensfreiheit und der iustitia vindicans Gottes zusammen.

Grundsatz bewährt er auch dem Problem der Sünde gegenüber. Wie oben gezeigt [1]), ist Luther von dem ganzen sittlichen Ernst durchdrungen, der die Sünde bis in ihre letzten psychologischen Wurzeln hinein verfolgt und sie fürchtet und bekämpft mit rigoristischer Strenge. Gott hat keine Gemeinschaft mit der Sünde, vor ihm wird das menschliche Elend in seiner ganzen Tiefe offenbar. Allein, so furchtbar und unbegreiflich die Macht der Sünde auch ist, der Gläubige vermag bis zu einem gewissen Grade den Schleier zu lüften, warum Gott sie geschehen läßt. Sie wird in seiner Hand zu einem Erziehungsmittel des Frommen. Nach zweierlei Richtungen hin. Einmal nämlich wird dadurch die sittliche Ohnmacht des Menschen offenbar, die ihn nach Gottes Hilfe ausschauen läßt. Hominem sinit in peccatum ruere, ut lapsus feditatem suam agnoscat [2]). Er kommt dadurch zur Erkenntnis, daß er das Gute nur zu tun vermag in persönlicher Gemeinschaft mit Gott als der Macht des Guten [3]). Zum andern aber erregt die Erfahrung der Sünde (vielleicht zunächst nur, soweit wir sie am Nächsten machen und darunter zu leiden haben) eine kräftige Abneigung gegen sie [4]). Das ist wohl der Hauptgrund, warum Gott eine sittliche Vollendung auf Erden nicht zuläßt [5]). Der dauernd notwendige Kampf gegen das Böse, die sittliche Not wird zum Ansporn und fördert den Fortschritt. Non enim ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones [6]). So geschieht es, daß Gott durch das Böse das Gute fördert [7]). Gott will das Böse, läßt es zu, ut bonum oppositum magis elucescat [8]). Auch die Sünde läßt Gott zu seiner Ehre dienen [9]). Um das zu erreichen, hat Gott seine Helfershelfer: er überläßt die Seinen (electos) [10]) den Mächten des Bösen, permittit eos affligi et persequi a diabolo vel mundo vel carne, quos excitat [11]). So hat er es mit den Israeliten getan: excitavit Pharaonem super filios Israel usque in desperationem extremam, ut intellegerent se non

1) S. 160ff. 2) 259, 3. 258, 28. 116, 12ff.
3) 228, 17. 229, 20ff. 4) 161, 24ff. 5) 174, 22f.
6) 178, 34. 7) 161, 24. 8) 24, 10f. 9) A. a. O. Z. 4.
10) 228, 11. 11) 228, 13f. 21, 22.

suis viribus Pharaonem evadere, sed virtute miserentis Dei [1]). Aber auch dafür ist Pharao ein Beispiel, daß das Böse seine Macht nur hat, solange und soweit Gott will: non prevalent Deo eis resistente et non cooperante [2]). Es bleibt dem Zweck Gottes untergeordnet.

Aber noch einen Schritt weiter geht Luther. Nicht nur zur Erziehung des Frommen dient die Sünde und die Macht des Bösen, sie ist vielmehr ebenso ein von Gott gewolltes Strafmittel. Peccatum propter penam et puniendum Deus vult fieri [3]). Doch soll diese Frage im Zusammenhang mit dem Problem des Zornes Gottes behandelt werden. Darauf ist nun einzugehen.

Immer deutlicher wurde im Verlauf unserer Untersuchung als das „Neue", das Luther aufging, die überwältigende Erkenntnis von dem Gnadenwillen, der Barmherzigkeit Gottes trotz Sünde und Unrecht des Menschen. Ja, gerade weil der Mensch Sünder ist und solange er es ist, nimmt sich Gottes Güte seiner an wie der Arzt des Kranken. Das ist für Luther der Sinn der iustitia Dei (passiva). Oder mit andern Worten: Gottes Verhalten dem Menschen gegenüber ist unveränderlich — unerschöpfliche Güte. Nicht ein gegenseitiger Handel. Immutabili dilectione salvamur [4]). Das war der Fortschritt über die juristische Gottesanschauung des Katholizismus hinaus. Aber ein gefährlicher Fortschritt, wenn der Gedanke der heiligen Liebe darüber zu kurz käme! Ist nicht die Vorstellung eines über die Sünde erzürnenden Gottes bei Luthers soeben entwickelten Gedanken eine Inkonsequenz, etwa eine Fiktion des sich (unnötig) ängstigenden Gewissens? Solche bis zu sittlichem Libertinismus entwicklungsmögliche Ideen liegen Luther ganz fern. Gottes Güte ist ja nicht etwas selbstverständliches für den Sünder, sondern ein Ausdruck der Unerforschlichkeit Gottes. Ebenso fallen Gnade und Gerechtigkeit Gottes in eins zusammen, da gerade das Gericht über den Sünder Gnade ist, das notwendige Moment eines Verkehrs des heiligen Gottes mit dem um seinen sittlichen

1) Z. 8 ff. 2) 225, 24 ff. 3) 22, 10 ff. 23, 4 ff.

4) 209, 7. Vgl. die immutabilitas Dei bei Biel oben S. 145 bei A. 10.

Fortschritt ringenden Menschen. So haben wir es oben gesehen. Und nun hat Luther noch eine dritte Möglichkeit, den Gedanken der heiligen Liebe Gottes deutlich zu machen als etwas Objektives, nicht nur auf das Bewußtsein des Menschen Beschränktes, eben durch die Rede vom **Zorn Gottes.**

Die Demut erschien oben [1]) als die dem Sünder Gott gegenüber zukommende Haltung, das vertrauensvolle sich-helfen-lassen-wollen in der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht. Darin fand Luther bei der Mystik die Bestätigung. Der Zorn Gottes wendet sich nun folgerichtig in erster Linie gegen die Selbstgerechten und Selbstsatten, die Weisen und Mächtigen dieser Welt [2]). Von ihnen kann Luther sagen: Dominus precipit diabolo vel carni, ut tentet et superet hominem [3]). Gott läßt sie im Stich. Das ist die Strafe, das Gericht. Nicht wie bei einem eudämonistischen Verständnis der Religion kennt Luther eine äußerliche Straf- und Lohnordnung, aber ein im Verhalten des Menschen selbst liegendes immanentes Gericht. Neque enim verum est, quod arguitur, Deum precipere homini malum facere, sed deserit, ut diabolo nequeat resistere, qui habet ad hoc mandatum et voluntatem Dei [4]). Das Gericht, der Zorn Gottes ist die notwendige Form der Selbstbehauptung seiner Güte als einer sittlichen Eigenschaft [5]). Diese Güte ist

1) S. 169 bei A. 1—5. 2) 16, 1 ff. 3) 21, 21.

4) A. a. O. Z. 32 ff. Vgl. übrigens dazu Augustin bei Loofs, DG S. 382.

5) Diese Seite der Gottesanschauung ist für Luther nicht nur in unserer Vorlesung, sondern auch später besonders wichtig geblieben. Sie hat aber unter seinen neueren Interpreten sehr oft weniger Verständnis gefunden, als seinerzeit bei Th. Harnack a. a. O. I, 418 ff., weil ihnen der innere Zusammenhang des Gedankens der ira und misericordia undeutlich blieb, auch oft schwierig einzusehen ist (vgl. im Text weiter unten). Zu den rühmlichen Ausnahmen gehört E. Hirsch a. a. O. S. 13 ff. Man vergleiche aber auch z. B. O. Ritschl a. a. O. S. 87 ff. oder Loofs, StKr 1917, S. 404, 414, Holl, Luthers Auffassung der Religion S. 17 f. und Kattenbusch, D. absecond., S. 190, Anm. 17. Über Otto s. unten S. 199 Anm. 2. Bei Seeberg, DG IV 1, S 175 f. kommen m. E. die Härten, die Luther u. U. in seine Aussagen über den Zorn Gottes hineinlegen kann, nicht genügend zur Geltung. Ist die ira nichts Reales?

nicht etwas Naturhaftes wie das neuplatonische ‚caritate coniungi deo', sondern der Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit Gottes, die sich selbst aufgäbe, wenn sie nicht die Sünde des Menschen aufdeckte und verzehrte. Darum weiß Luther: et iustis irascitur [1]). Ihnen gegenüber ist es freilich eine ira benignitatis et flagellum patris. Denen aber, die Gott nicht ernst nehmen, sein Urteil über ihre Sünde nicht anerkennen, sich nicht durch die Gemeinschaft mit ihm helfen lassen wollen, denen versagt sich Gottes Erbarmen — er läßt sie im Stich, gibt sie an die Sünde hin, überläßt sie der Macht des Bösen. Mit seinem Willen, gewissermaßen mit vollem Bewußtsein [2]). Gott haßt nichts so sehr wie die Sünde (maxime odit). Darum weiß er keine härtere Strafe, als daß er einen Menschen zum Sklaven dieser furchtbaren Macht erniedrigt [3]). In dieser Sklaverei liegt eine entwürdigende Schmach (ignominia). Illam enim Deus intendit... licet peccatum odiat. Gott hat mit der Sünde nichts gemein und doch „will er, daß jener sündigt", weil er kein anderes Mittel kennt, um die schmachvolle Strafe, die in der Knechtschaft der Sünde beschlossen ist, dem aufzuerlegen, auf den er seinen Zorn geworfen hat [4]). Eine furchtbare Macht hat die Sünde; noch furchtbarer, wenn Gott selbst sie geschehen heißt. Wieder greift Luther den Nominalismus an, mit seinem liberum arbitrium [5]) und seiner Verkennung, daß die Macht der Sünde letzten Endes darin liegt, daß Gott, der sie haßt, den Menschen damit in Fesseln schlägt [6]).

Also ist Gott doch Urheber der Sünde? Ja und nein! Nein, im Sinne des sündigen Menschen. Ja, quia si nollet non fieret [7]). Immer dramatischer wird Luthers Gedankengang: Gott hat das Recht dazu; hoc autem soli Deo licitum est

1) 36, 14 u. 16 vgl. oben S. 194 f.

2) Permittere = concedere volente Deo fieri Gl. 86, 29—87, 18; dazu precipit 21, 22, commissio et iussio 21, 14 f. 32; mandatum et voluntatem Dei Z. 34: die Umkehrung 225, 24 f.

3) 22, 1 ff. 4) 22, 31—23, 6 (gegen Lyras subtractio gratie).

5) 23, 19 ff. Vgl. oben S. 165 ff. und Biel S. 133 bei A. 3—7.

6) 23, 8—19, dazu Biel a. a. O. 7) A. a. O. bes. Z. 14 f.

velle [1]). Er ist der souveräne Herr; darum verfährt er auch im Strafen nicht nach dem Schema der Lohn- und Vergeltungsordnung, sondern wie er seine Gnade ohne Grund schenkt, so verhängt er die Sünde als Strafgericht aus freiem Ermessen. (Luther weiß, wen er damit treffen will: ut obstruatur os temeritatis, ne quis statim definiat regulam Deo). Permittit similiter quosdam peccare et tamen huic miseretur et ignoscit, illum indurat et damnat [2]). Wenn Gott aber erst zu strafen anfängt, dann steht der Mensch machtlos da. Satis patet experientia, ut quos Deus punit, nemo potest curare aut adiuvare [3]). Und nun packt selbst Luther der Schauder vor dem ‚Mysterium tremendum' und schüttelt ihn: Soll keiner einwerfen, Gott hasse das Schlechte und lasse das Böse darum nicht zur Herrschaft kommen. Verum est; quando in bonitate agit, sed quando in severitate punit, perversos facit abundantius peccare contra suam prohibitionem, ut abundantius puniat [4]).

Wir stehen auf einem gewissen Höhepunkt der Gedankenentwicklung Luthers, an einer entscheidenden Stelle. Dem Problem der Sünde und der in ihr liegenden Strafe gegenüber gewinnt das Problem des Deus absconditus und der Prädestination auch für Luther eine bisher unerreichte Schärfe. Ist es nun doch an dem, daß er zwei Willensäußerungen Gottes kennt, eine Liebe und einen Zorn oder Haß, die einander ausschließen? Einen Deus absconditus und einen Prädestinationsgedanken, die Vertrauen zerstören? Ist er nun doch in den nominalistischen Gottesgedanken der grundlosen Willkür zurückgefallen, nur mit ungeheurer Verschärfung, weil es hier kein sich wehren gibt, keine presumptio auf die erworbenen merita? So verhält es sich doch nicht. Nur daß, wer Luther hier richtig verstehen will, ihn nicht messen darf an dem Maßstab falscher Konsequenzmacherei, vielmehr heraushören muß, wie stark die innere Bewegung ist, die Luther ergreift in dem Gedan en an das Gericht, an den Zorn Gottes. Er selbst hat darunter gestanden und es

1) 22, 17. 2) 27, 24 ff. 3) 225, 22 ff. 4) 21, 23 ff

empfunden, was der Hebräerbrief so ausdrückt: „Schrecklich ist's in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen [1])." Für ihn ist die Sünde eine objektive Macht von furchtbarer Realität, die so undenkbar wäre, stünde Gott nicht irgendwie dahinter. Und nun tritt ihm im 1. Kapitel des Rm.briefs auch bei Paulus das ‚Numinose' als ‚tremendum' entgegen: „Darum hat sie Gott hingegeben ..." in der Form sich steigernder Wiederholung [2]) und weckt in ihm sein eigenes Empfinden für das Schauervolle an dem Gedanken der Majestät Gottes. Es ist, als ob für einen Augenblick alle Erfahrung der Liebe Gottes dadurch gesprengt würde. Aber nur, um die Paradoxie des Erlebens zu steigern, daß dieser grundlose Majestätswille Gottes sich als Liebe offenbart, vor der widerstrebende Furcht keinen Raum hat: non enim timendo, sed amando fugitur ira Dei et miseria atque horror iudicii et per conformitatem voluntatis Dei quietatur conscientia [3]). Im Vertrauen wird die Seele still.

Luther vermag also die Sünde als Strafe anzusehen für den Ungläubigen. Gott läßt sie mit Absicht zu. Das Gericht ist die Einsamkeit des Sünders, der mit Gott keine Gemeinschaft hat, haben will. Luther besteht trotz allem darauf: non est culpa nisi eorum, qui exhibitionem (scil. promissionis) recipere noluerunt [3]). Die Sünde mit ihrem Elend soll ihm deutlich machen, wohin sein Ungehorsam führt. Gott läßt seiner nicht spotten! Dabei jedoch bleibt Luther stehen. Soweit reicht das religiöse Urteil des Frommen, dahin lassen sich die Gedanken des Glaubens entfalten. Indes würde es die Selbstbeurteilung des sich schuldig erkennenden und bekennenden Sünders verbieten, Gott etwa als als Urheber oder direkte Ursache der Sünde zu

1) Hebr. 10, 31.

2) Vgl. auch Röm. 9. Dazu Otto a. a. O. (nach der 1. Aufl.) S. 89 ff. und den Abschnitt über Luther Kap. 14, S. 98 ff. M. E. ist bei Otto das „Irrationale" (in seinem, Ottos Sinne) verkehrt isoliert. Speziell auch bei Luther erscheint es doch mehr als Begleitaffekt seiner „rationalen" Erkenntnis! Vgl. auch das Mysterium tremendum bei Moses 7, 6 ff. quia verbum nondum erat caro factum!

3) 51, 16 f.

betrachten (vgl. dagegen Zwingli). Das wäre Spekulation der menschlichen Vernunft, die Luther über alles scheut. Das letzte Rätsel des Ursprungs der Sünde läßt er mit Bewußtsein stehen [1]).

Wer darin die Systematik auch des religiösen Denkens sieht, daß die einzelnen dogmatischen Aussagen mit logischer Folgerichtigkeit aus einem bestimmten Prinzip entwickelt werden, wird sich, besonders nach den letzten Proben, enttäuscht von Luthers „Theologie" abwenden. Aber er trägt die Schuld, nicht Luther. Denn er verkennt die Struktur des spezifisch religiösen Denkens, bei dem es darauf ankommt, daß die Erkenntnisse des Glaubens organisch herauswachsen aus dem Grunderlebnis des Frommen, mögen dabei auch Antinomien unvermeidlich sein. Diese Einsicht hat unter uns Modernen in Fortentwicklung Schleiermacherscher Gedanken W. Herrmann mit besonders kraftvoller Deutlichkeit ausgesprochen [2]); Luther hat sie als eminent religiöse Persönlichkeit unbewußt befolgt. Allerdings ist Luther auch kein moderner Dogmatiker in diesem Sinne. Vielmehr beschreibt er sein eigenes religiöses Erleben in der ganzen Irrationalität seiner Empfindungen, Erkenntnisse und Willensempulse und greift, nach Ausdrucksmitteln dafür tastend, unter Umständen auch gründlich daneben. Das wird sich am Gottesgedanken im folgenden noch zeigen (areopagitische Mystik). Was ihm die Richtigkeit seiner Überzeugungen zu bestätigen scheint, das greift er freudig und dankbar auf in der Schrift, bei Augustin und der Mystik, ja selbst beim Nominalismus und assimiliert es sich. In diesem Sinne ist er „Exeget" [3]). So findet er bei manchem „seine"

1) Vgl. übrigens Gl. 103, 15 ff.

2) Man vgl. die programmatische Erklärung Herrmanns in dem Aufsatz „Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion", ZThK XXI, 1911, 1 ff., dazu „Lage und Aufgabe der evang. Dogmatik in der Gegenwart", ZThK XVII, 1907, 1 ff. 172 ff. 315 ff. und „Christl.-protestant. Dogmatik" (Kultur der Gegenwart I. IV, 2, 2. Aufl. 1909). Außerdem H. Mulert, „Das Individuelle und der notwendige Widerspruch im religiösen Denken in seiner Bedeutung für die Glaubenslehre." ZThK XXVII, 1917, 190 ff. (Festschrift für Herrmann.)

3) Meines Wissens hat niemand so deutlich und unermüdlich auf die Tatsache hingewiesen, daß Luther als Theologe in erster Linie „Exeget" ist, wie

Erkenntnis — man denke wieder an Augustin und die Mystik — und verwertet dessen Aussagen, obwohl sie in Wirklichkeit Luthers Sinn nicht treffen. Wer aber liebevoll danach gräbt, was Luther „eigentlich" sagen will, der wird bestätigt finden, daß Luther „systematisch" denkt, weil er nur Glaubensgedanken gelten läßt, aber keine unfromme Spekulation. Er hatte eine „unwandelbar gewordene Einheitlichkeit der Gottesintuition, die der Christus der Bibel ihm sicherte und die theoretisch ihm unausschöpfbar war" [1]). Diese Tatsache gilt auch für die Römerbriefvorlesung, obwohl in den vorreformatorischen Vorlesungen noch der die Einheitlichkeit seiner Aussagen erschwerende Umstand hinzutritt, daß manche wichtige Konsequenz seiner neuen Erkenntnis noch nicht oder nur unvollkommen gezogen ist [2]).

Es ist also gerade gut „systematisch" gedacht, wenn Luther im Blick auf den die Handlungsweise des Frommen in Betracht ziehenden juristischen Gottesbegriff der vulgärkatholischen Frömmigkeit sich berufen fühlt, den Gedanken der Unveränderlichkeit der göttlichen misericordia zum Ausdruck zu bringen und umgekehrt im Gegensatz zu der starren Unveränderlichkeit und Selbstgenügsamkeit des spekulativen Gottesgegriffs des Neuplatonismus oder des Aristoteles die Beweglichkeit des väterlichen Herzens Gottes zu schildern vermag. So steht es für ihn auch nicht in Widerspruch mit seinen vorhin entwickelten Gedanken über Gottes Zorn und die Sünde, wenn, wie das schon in Luthers Auf-

---

Kattenbusch, vgl. z. B. „Luthers Pecca fortiter" (Festschrift für Haering) S. 68 und soeben „Zu Luthers Entwicklung" StKr 1919, S. 369. Daß K. damit nicht der Meinung Ausdruck geben will, er halte Luthers Theologie für eine Sammlung sporadischer Einfälle, sondern deren systematischen Gehalt richtig bewertet, zeigt das Zitat der folgenden Anm.

1) StKr 1919 a. a. O.

2) Es ist darum methodisch von Bedeutung, darauf zu achten (was in der Literatur nicht immer geschieht), wo Luther zweifellos das Richtige im Auge hat, ohne doch passende Ausdrucksmittel zu finden, und wo er tatsächlich noch katholische Residuen mitschleppt. Achtet man genau auf den Kontext, so wird sich diese Unterscheidung ohne Schwierigkeiten machen lassen. Als Musterbeispiel für beide Fälle verweise ich auf die Frage des facere quod in se est und die Selbstvorbereitung zur Gnade oben S. 166 A. 6.

faſſung der Prädeſtination deutlich wurde, der Fromme der Überzeugung lebt und darin die Kraft ſeines neuen Lebens findet, daß er in Gott den alleinigen und abſoluten Wirker ſeiner inneren Lebendigkeit ſieht. Hier erklärt Luther ohne jede Einſchränkung, alſo in bewußtem Widerſpruch zu den Ausſagen von unſerer Verantwortlichkeit für die Sünde die **Abſolutheit Gottes**. Omnes sunt instrumentum Dei, qui operatur omnia in omnibus [1]). Jede Kooperation des Menſchen iſt hier ausgeſchloſſen. Die Gemeinſchaftsſtiftung Gottes mit dem Sünder iſt allein Gottes Werk. Sein Wort kommt mit Macht an den Sünder heran, ut... inimicos et resistentes convertat [2]). Darin liegt eben die Gewähr, daß dieſes Werk bei aller Unſicherheit des ſittlichen Kampfes im täglichen Leben ſeine Vollendung findet. Nam nullius propositum fit aut perficitur nisi solius Dei, cui conformatur omnis creatura [3]). Gott allein vermag zu erreichen, was er will. Darum iſt ja die Juſtifikation, die dem gerechten und doch immer zugleich ſündigen Menſchen als ein unfaßbares ſynthetiſches Urteil erſcheinen muß, in Gottes Augen als ein letztlich analytiſches verbürgt [4]). Denn Gott iſt's nicht nur, der alles [5]) wirkt, ſondern er wirkt zugleich in ſtetiger, unveränderlicher Güte. Verbum enim Dei est immutabile et insuperabile [6]). Dieſe Erkenntnis enthält zwar zunächſt ein Gerichtsurteil über den Sünder. Necesse est sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere [7]). Non enim verbum, sed nos mutamus et cedimus ei [8]). Aber damit iſt zugleich die Gewähr gegeben für den

1) 225, 12. 2) 247, 35 u. oben S. 158 bei A. 1.

3) Gl. 77, 27. 4) S. oben S. 177 bei A. 4.

5) Auch den Willen zum Guten, der bei dem ſittlichen Charakter der Gottesgemeinſchaft durch den Gedanken der Abſolutheit Gottes nicht aufgehoben, ſondern zur Vollendung gebracht wird (trotz der dadurch entſtehenden Antinomie iſt beides richtig von Luther vertreten: der Gedanke der Alleinwirkſamkeit Gottes und der Anſpannung des menſchlichen Willens). S. oben S. 166 A. 6.

6) 160, 2. Vgl. meine Bemerkungen S. 195 bei A. 4 und S. 201, ſowie Holl a. a. O. S. 280.

7) 160, 2. 196, 28. 8) Gl. 57, 22.

absoluten Erfolg des göttlichen Wirkens: cum potius gaudere debuerant, quod spem nostram non in nobis, sed in se ipso, in misericordia sua posuerit [1]). Dazu gehört freilich schlechthiniges Vertrauen. Und das will gelernt sein. Denn zweierlei Anfechtungen bedrängen den irdischen Pilger immer von neuem: Einmal, daß der Glaube sich auf Unsichtbares erstreckt, ja auf das Gegenteil dessen, was im Bereich des Möglichen zu liegen scheint, sodann die trepidatio, Gott könne sich in seinem Plane ändern und die Folgerichtigkeit seines Handelns aufgeben, wie es bei wankelmütigen Menschen der Fall ist. Der erste Zweifel richtet sich gegen die potentia, der zweite gegen die veritas Dei. Utriusque virtus est immutabilitas Dei tam ab (heißt wohl ad) intra quam extra [2]). Allein, die Wahrhaftigkeit Gottes macht, daß er nicht verspricht, was er nicht vermag [3]). So liegt tota radix et origo salutis ... in Deo [4]).

Gott ist die absolut wirkende, persönliche Macht des Guten. Eine Macht der Güte, die sich in freiem Erbarmen, in grundloser Barmherzigkeit des Sünders annimmt, wie er ist in seiner sittlichen Not, die persönliche Gemeinschaft stiftet und in ihr den Sünder tatsächlich gut macht. Das ist kurz der Inhalt des Gottesgedankens, wie er im obigen entfaltet ist. Gott ist nicht eine selbstgenugsame Majestät, die jenseits alles Wirklichen in sich selber selig ist. Gloria eius est, quod beneficus in nos est [5]). Aber er läßt sich auch nicht mit dem Menschen in einen Rechtshandel ein. Dem juristisch gedachten Gott wird der Gedanke der über allen menschlichen Sinn erhabenen Majestät Gottes entgegengehalten, dem spekulativen Gottesbegriff der Gedanke des rein sittlich bestimmten Vaters Jesu Christi, der persönliche Gemeinschaft zwischen sich und dem Sünder stiftet.

Gott der Vater Jesu Christi. In diesem Zusammenhang ist noch ein Punkt zu erledigen, ohne den das Gottesbild Luthers unvollständig wäre. Oben, wo von den Quellen der Erkenntnis Gottes oder der Offenbarung die Rede war, kam

1) Vgl. dagegen Biel S. 147 A. 2. 2) Gl. 43, 22—44, 21.
3) Gl. 44, 4 und oben S. 170 bei A. 2—4. 4) 247, 19.
5) 339, 19.

deutlich zum Ausdruck, daß Luther Gott hat, wann und solange er Christus hat. Durch Christus allein ist ihm Gott vermittelt. Extra Christum nullus est iustus [1]). Seine ganze Frömmigkeit ist christozentrisch orientiert. Aber nicht nur in dem bisher vorgetragenen Sinn, daß er in Christus das Erkenntnisprinzip Gottes findet. Gewiß, Christus ist das Bild oder Transparent Gottes. Ipse Deus benedictus in secula [2]). Der naive Modalismus entspricht am meisten dem, was Luther durch ihn gefunden hat. Deus ipse noster est, quod se ipsum nobis dedit per dominum nostrum Jhesum Christum [3]). Darum ist sein Bekenntnis: habens enim Christum per veram fidem non cupit ulla bona mundi, quantumlibet alliciant... nec timet ulla mala, etiam mortem ipsam, quantumlibet terreant [4]). Aber dies Bekenntnis gilt für ihn nicht nur in dem Sinn, daß in der verzeihenden Güte und sittlichen Hoheit der Person Jesu das Herz Gottes ihm offenbar geworden ist, sondern auch in dem weiteren, daß Christus uns vor Gott vertritt, daß er unsere Sünden vor ihm bedeckt. Anima proiicit se ad humanitatem Christi et tegitur ipsius iustitia [5]), iustitie eius refugio ac protectione [6]). Ebenso wie er auf die Seite Gottes rückt als Offenbarung seiner Gesinnung, stellt er sich umgekehrt zu uns Gott entgegen als unser Fürsprecher. Ob Luther damit nun doch wieder in den Fehler verfällt, die Unbegreiflichkeit der Vergebung Gottes, die Transrationalität seiner Liebe dem geängstigten Gewissen „rational" zu machen, diese Frage sei jetzt noch nicht beantwortet. (Je nachdem würden diese Aussagen als ein Rest katholischen Erbes zu bewerten sein oder nicht). Der Historiker kann jedenfalls darüber nicht hinweggehen, daß für Luther die crux Christi auch die Bedeutung hat, daß Jesu Tod ihn erst der misericordia Dei gewiß macht und ihn völlig beruhigt: als magna causa spei et gloriationis, etiam in tribulationibus [7]). Per crucem nobis omnibus condonavit scil. iustitiam... [8])

1) Gl. 20, 19 f. 2) 44, 11. 3) Gl. 47, 17 f.
4) 160, 22 ff. 5) 113, 14 f. 6) 132, 21 f.
7) Gl. 46, 16. 8) 149, 3.

per meritum (!) et gratiam suam personalem [1]). Warum Gott gerade des Kreuzes Christi als Mittels zur Vergebung der Sünde sich bedient hat, darüber reflektiert Luther sowenig wie der Nominalismus [2]). Genug, daß tatsächlich Christi Tod eine satisfactio (!) sufficientissima ist [3]). Das gehört nach Luther zur souveränen Art Gottes, der von sich aus den Heilweg bestimmt. Sic statutum est, sic placet Deo et non mutabitur [4]). Non sic gratis dat gratiam, ut nullam satisfactionem exegerit, sed satisfactorem Christum pro nobis dedit [5]). So wird Christus zum Heiland aller [6]). Cum sine Christo peccatum originale non tollatur (etiamsi substantiam facti habeant) [7]) nullum preceptum impleatur, que per solum Christum donatur [8]). Das klingt gut katholisch. Christus hat die in der Taufe vermittelte Vergebung der Sünden erworben und durch ihn ist die angenehm machende Gnade vermittelt, ohne die die besten Äußerungen menschlichen Handelns nicht vor Gott bestehen. Vielleicht ist dies am Anfang der Vorlesung stehende Wort Luthers mit Vorsicht zu gebrauchen, zumal es im Zusammenhang steht mit der oben besprochenen [9]), nur aus exegetischen Gründen veranlaßten scholastischen Äußerung, daß quicunque legem implet, est in Christo et datur ei gratia per sui preparationem ad eandem, quantum in se est [10]). Allein, die Tatsache ist unbestreitbar, daß Luther von einem **propter Christum** nicht abzusehen vermag. Propter quem Deus eorum (der Heiligen) opera acceptat, que alioquin non acceptaret [11]).

Wenn indes auch der Gedanke des meritum Christi und der satisfactio an reformatorischem Maßstab gemessen zu katholischen Residuen Luthers zu zählen ist, so muß man sich doch in Luther hineinfühlen, wie furchtbar ernst es ihm um die Realität der Sünde ist, wie schrecklich ihm der Zorn der heiligen Liebe Gottes über die Sünde, wie unbegreiflich ihm das Er-

1) 149, 29. 188, 6ff. 194, 5. Enders I, 30, 76ff.
2) S. 141 A. 7—142 A. 3. 3) 129, 27, vgl. 198, 6.
4) 91, 35. 5) Gl. 33, 31f. 6) 183, 6. 135, 20ff.
7) Vgl. Biel S. 134 A. 7 und 135 A. 4. 8) 38, 7ff.
9) S. 166 A. 6. 10) 38, 17ff. 11) 124, 6f.

barmen Gottes mit dem Sünder, um zu erfassen, warum er in der Not seines Gewissens sich immer wieder flüchtet unter das Kreuz Jesu, unter die „Fittiche" Christi, auf dem allein Gottes reines Wohlgefallen ruht. Mit dem Auge des nach Bedeckung seiner Schande suchenden, vor Gott zunichte werdenden schuldbewußten Sünders, im Gefühl seines Unwertes vor der Majestät des heiligen Gottes und seiner Unreinheit sieht er die „Lehre" von Christi Erlösungswerk an. Was bei ihm unwillkürlicher Reflex seines zitternden Gewissens ist, das findet er in dieser Lehre objektiviert [1]). So gibt er sie weiter, nicht ohne sie zu vertiefen. Denn die Idee der Stellvertretung, die er damit verbindet, hat einen eminenten religiös-ethischen Wert. Christus macht unsere Sünde zur seinigen und seine Gerechtigkeit zur unserigen [2]). Christo licet esset durum nostram ignominiam portare, tamen libenter portavit [3]). Durch den Glauben, durch die sittliche Verbundenheit des Frommen mit Christus findet gewissermaßen ein Austausch der Subjekte statt. Iustitia Christi est eius, qui credit in eum, et peccatum credentis est Christi, in quem credit [4]). Christus ist in seinem Sterben nicht nur eine Offenbarung der göttlichen Güte, die sich unserer Not annimmt, sondern zugleich eine Verkörperung der für die Gerechtfertigten geltenden Liebesregel: „Eyner muß deß andernn schand deckel seyn." [5])

Also auch hier ist schließlich alles in den Rahmen hineingestellt, daß es sich in der Religion handelt um den sittlich bestimmten Verkehr des persönlichen Gottes mit dem Sünder, den er in seine Gemeinschaft hineinzieht und durch diese Gemeinschaft zur Persönlichkeit bildet, die ihrerseits unter den Mitmenschen

1) Das Verständnis dieses Motivs verdanken wir der bereits genannten Untersuchung Ottos, bes. Kap. 8 S. 52 ff. Vgl. dazu jetzt auch Heim, „Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentums" in ZThK NF I, 1920 = ZThK XXVIII S. 16.

2) 44, 3 ff. W. A. I 35, 30 f. 3) 335, 3.

4) Gl. 91, 23. Gl. 49, 15 ff. Gl. 56, 12 ff. Vgl. den Ansatz des uniri christo fide et sacramentis bei Biel, oben S. 141 bei A. 7.

5) 334, 34.

persönliche Gemeinschaft stiftet, von demselben Liebeswillen beherrscht, den sie durch Christus von Gott erfahren hat. Auch den Satz von dem durch Austausch der Subjekte teil haben an der Gerechtigkeit Christi gliedert Luther psychologisch ein [1]). Gott ist ganz freie Persönlichkeit, von unbegreiflicher Güte, die sich des Menschen annimmt, wie er ist und so im Sünder wahrhaftige Gegenliebe erweckt. Si tam inestimabilis est Dei caritas in nos, quomodo et nos non eum diligemus? [2]) Indem diese Gewissensfrage im Sünder geweckt wird, wird er selbst zur Persönlichkeit. Was das Gesetz von ihm fordert, ohne es ihm geben zu können, das erwächst nun organisch aus dem religiösen Erlebnis. Die Forderung des Guten, die nur die Fessel zeigt, sie wird jetzt zur freien Lebensbetätigung. A fide in Deum iustus quilibet efficitur, quia Deum verificat, cui credit et confidit [3]). Wer Gott Glauben schenkt, unter sein Gerichtsurteil sich beugt, wie seinem verzeihenden Erbarmen vertraut, wer also der Wahrhaftigkeit Gottes die Ehre gibt, nicht in der Theorie, sondern durch die Praxis reiner Hingabe an ihn, der ist in dieser fides zum erstenmal wahrhaftig. Denn er urteilt durch sein Verhalten richtig über Gott und sich selbst. So gilt er vor Gott als gerecht. Und kann durch sein Anteilhaben an der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, durch seine sittliche Gemeinschaft mit Gott auch den andern eine Offenbarung Gottes, seiner Wahrhaftigkeit werden. Denn er kann wirklich sittliches Vertrauen schenken, das die Sünde ernst nimmt und doch verzeiht (im Gegensatz zur Vertraulichkeit des Mitschuldigen, der über die Fehler der andern hinwegsieht, weil er selber genug zu verbergen hat): A fide in proximum fidelis et verax et fidus dicitur, factus talis proximo, qualis ei Deus. Aber er wird sich zugleich auch vor seinen Mitbrüdern beugen, auch sie behandeln als Vertreter göttlicher Gesinnung, sie durch Vertrauen ehren, das er ihnen als Kindern Gottes schuldig ist: Vocatur tamen etiam fides in proximum activa, qua credit

1) Gl. 109, 14 ff. Vgl. auch Scheel, SchrVfRG Nr. 100, S. 226 A. 364.

2) Gl. 79, 17. 3) 331, 20 ff.

proximo. Et huius fidei natura est, ut si aliter agat, quam credit, aut si dubitat de proximo, offendat in proximum, quia non facit, sicut illi promisit [1]). Hier ist die Religion ganz in die Sphäre des Ethischen gerückt. Weil Gott sittlicher Wille ist, ist die einzig mögliche Beziehung zu ihm das Vertrauen, das ihn als Liebeswillen oder als die Macht des Guten bejaht, selbst wo sie ihn in seiner „Freiheit" nicht versteht. Und diese Stellung zu Gott ergibt zugleich die Regel für das menschliche Gemeinschaftsleben. Denn für die, die firmiter radicati in charitate (scil. Dei) [2]), gilt es, daß sie sich auch im menschlichen Verkehr als Persönlichkeiten erweisen, somit zur Offenbarung der göttlichen Gesinnung werden und auch die anderen als sittliche Persönlichkeiten gelten lassen in reinem Vertrauen. So nimmt Luther schon hier das Thema von „de libertate christiana" vorweg: Der fidelis ist simul et semel ... exaltatus super omnia et tamen subiectus [3]). Der Glaube ist die Wurzel der Gemeinschaft mit Gott und der „Gerechten" untereinander. Mit diesen Erkenntnissen hat aber Luther das katholische System total überwunden. Den Kernpunkt seiner Theologie: die **schrankenlose Personalisierung des Gottesgedankens** [4]) hat ihm selbst die tiefste Form katholischer Frömmigkeit, die Mystik, nicht zu vermitteln vermocht; steht sie doch jenseits des geschichtlichen Lebens. Dadurch daß Luther schon in der Rm.vorlesung aus dem Grunderlebnis des sittlichen Vertrauens zum geschichtlichen Christus sein Verständnis der Religion zu entwickeln verstand, hatte er im Grunde schon in der Zeit der ersten Liebe zu Tauler den Boden der Mystik verlassen.

Allerdings ließ sich nicht leugnen, daß Luther nicht überall in seiner Vorlesung den Höhenweg seiner neuen Erkenntnis ging. Beim Offenbarungs- [5]) und Glaubensbegriff [6]) hinderte ihn sein

1) 331, 20 ff. 2) Gl. 80, 15. 3) 297, 21. 298, 5 ff.

4) Vgl. dazu die außerordentlich wertvollen Anregungen von Kattenbusch in seinem Aufsatz „Luthers Pecca fortiter" (in der Haeringfestschrift S. 70 ff.) und Holl a. a. O. S. 249 f.

5) S. 154 bei A. 8. 6) S. 156 bei A. 2–6.

unerschüttertes Festhalten an der kirchlichen Heilsanstalt an einer konsequenten Durchführung seiner reformatorischen Einsicht, beim facere quod in se est der Heiden [1]) sah er sich vor unlösbaren exegetischen Schwierigkeiten; auch die Syndereſis [2]) tauchte anfangs noch auf im Gegensatz zu seiner reformatorischen Erkenntnis, daß allein vor dem in Christus offenbaren Gott der heiligen Liebe die „wahre" Selbsterkenntnis des Sünders möglich ist. Daneben war eine Unsicherheit Luthers wenigstens in den Ausdrucksmitteln für seine reformatorischen Motive zu konstatieren in den Ausführungen über die Vorbereitung zum Gnadenempfang [3]) und den Erlösungstod Christi (meritum Christi satisfactio) [4]). Nun bleibt noch einiges zu sagen über gewisse fremd anmutende Züge seines Gottesbildes.

Direkt neben Ausführungen, die das Wesen Gottes als bonitas et sapientia et iustitia umschreiben, also dem personalistischen Gottesgedanken Rechnung tragen, bestimmt er es nämlich in der Weise der areopagitischen Mystik [5]) als negativa essentia [6]). In solchem Zusammenhang ist ihm eine mystische Vereinigung des Frommen mit der Gottheit nicht fremd: quia per eam solum Deum diligimus, ubi nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, sed super omnia invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, sc. in medias interiores rapitur, nesciens, quid amet, sciens autem quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens usw. [7]). Hier ist scheinbar keine Rede von dem in Christus offenbaren Gott. Er ist vielmehr nur das transzendente reine Sein, bestimmbar

1) S. 166 A. 6. 2) S. 180 A. 2. 3) S. 166 A. 6.

4) S. 205 bei A. 1—5. — Der Vollständigkeit halber sei hier auch noch verwiesen auf S. 181 A. 4 (Verhältnis von Glaube und Liebe) und die Tatsache, daß Luther mitunter ganz naiv Ausdrücke wie bona opera (merita) entschlüpfen z. B. 205 bei A. 11 und gratia infusa 206, 18 ff. s. oben S. 166 A. 6.

5) Dionysius Areopagita ist in diesem Zusammenhang selbst nicht erwähnt, aber doch zitiert 132, 5; dagegen nennt Luther Gl. 141, 11 eine Schrift des Dionysius mit Verfasserangabe.

6) 219, 22. 7) 138, 25 ff.

nur durch Negationen des Wirklichen. Spes transfert in speratum, in tenebras interiores, ut nesciat, quid speret, et tamen sciat, quid non speret [1]). Non credunt autem, nisi in invisibilia intellectum captivitent et sese precidant ab intuitu omnium invisibilium [2]). Es ist die Gedankenwelt des Neuplatonismus, die den metaphysischen Hintergrund dieser Aussagen bildet.

Also wäre hier Luther, noch dazu in der zweiten Hälfte der Rm.vorlesung, seinem reformatorischen Gottesbilde untreu geworden? Mir scheint, schon daß er den areopagitischen Gottesgedanken in einem Atemzug mit seinem reformatorischen zusammenstellen kann, sollte vor voreiliger Konstatierung neuplatonischer Reste bei Luther warnen. Will man diese „neuplatonischen" Aussagen recht verstehen, so ist auch hier auf die Luther leitenden religiösen Motive zu achten. Es hat sich deutlich herausgestellt, daß Luther ausgeht von dem Gegensatz gegen die religiöse Praxis des Nominalismus. Er kehrt den nominalistischen Gedanken des grundlosen Willens Gottes selbst gegen den vergeltenden juristischen Gott der nominalistischen Praxis, der als Spezialfall des „Willkür"gottes erscheint, aber als der einzige, mit dem die nominalistische Praxis (grob geredet) etwas anfangen kann. Luther bekennt sich ausschließlich zu der nominalistischen Behauptung, daß Gottes souveräner Wille schlechthin maßgeblich und der Mensch von diesem Willen abhängig sei. Aber für Luther ist diese Abhängigkeit kein Verhängnis, dem er sich zu entziehen sucht, sondern eine Tatsache, unter die er sich beugt in reinem Vertrauen. So ist bei ihm das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit noch gesteigert in einem sittlichen Entschluß freier Hingabe. Es ist das Erlebnis der Religion selbst. Der Glaube verläßt sich nicht auf Sichtbares: eigne merita oder bona Dei [3]), sondern gibt sich blind Gott hin [4]), auch wo er unbegreiflich ist (Deus absconditus!), um Gottes selbst willen [5]). Die Praxis

1) 202, 5 ff. 2) 233, 1.

3) 138, 20 ff. 186, 13 ff. Daher auch der Gegensatz gegen das uti Deo 139, 22. 140, 9.

4) 137, 14 ff. 5) 202, 4 ff. 219, 22.

des Nominalismus ist das Gegenteil davon. Zeugt aber nicht die Mystik von dieser patientia Dei et sufferentia? [1]) Das ist es, was Luther zu Tauler zieht [1]), das ist die Stimmung, die er auch in der areopagitischen Mystik zum Ausdruck gebracht wähnt: hier ein blindes sich Gott überlassen, auch wenn Gott völlig unbestimmbar ist. Darum übernimmt er ihre Aussagen, nicht darauf achtend, daß der areopagitische Gottesgedanke den seinen ausschließt. Er vergißt im Augenblick, daß der Areopagite seinen Herrn Christus, seinen Grund für sein blindes Gottvertrauen nicht hat. Luther ist kein moderner Dogmenhistoriker [2]). Vielmehr, weil er hier Heimatluft zu atmen meint, darum zieht er sie in kräftigen Zügen ein.

So handelt es sich hier um vereinzelte Unvorsichtigkeiten der Ausdrucksweise für dasselbe reformatorische Motiv, das Luthers Lehre vom Deus absconditus und seiner Fassung des Glaubensbegriffs zugrunde liegt. Unvorsichtigkeiten, die Luther selbst wieder korrigiert. Es ist bezeichnend genug, daß für ihn der raptus anagogicus nicht im Gegensatz zur fides auftritt [3]). In aller Deutlichkeit polemisiert er darum, wie schon früher gezeigt [4]), gegen eine mystische Theologie, die sich ins Innere des Menschen versenkt omissis imaginibus passionis Christi [5]). Zwar empfindet er die mystischen Erlebnisse wohltuend (hat doch auch ein Paulus den raptus erlebt) [6]): amor complacentie est dulcis, quia fruitur amato [7]). Jedoch erkennt er selbst an, daß solche Schauungen Gottes nur Auserlesenen [8]) zuteil werden und sprunghafter, unbeständiger Natur sind, also nichts, was das ganze Leben des

1) 205, 21. Hier weist Luther ausdrücklich auf Tauler hin. Vgl. auch seine Randbemerkungen zu T.: W. A. IX bes. 102, 6 ff. 32: Igitur tota salus nuda fides in deum.

2) Darauf hat mich Herr Geheimrat Kattenbusch sehr mit Recht hingewiesen (in einem Briefe an den Verfasser).

3) 265, 7: sola fide vel raptu anagogico.

4) Oben S. 154 f.

5) 132, 25 ff. Schon hier kritisiert Luther also mit demselben Argument den Areopagiten wie 1520 in De captivitate Babylonica ecclesiae Bo A I, 499, 17 ff. = W. A. VI, 562.

6) 133, 3. 7) 215, 4 ff. W. A. IX 100, 38. 8) 133, 2 f.

Gläubigen auszufüllen vermöchte [1]). Außerdem fürchtet Luther so sehr, daß etiam in ipso Deo per amorem concupiscentie [2]) querit homo, que sua sunt [3]), daß er an anderer Stelle auch gegen das frui Deo energisch zu Felde zieht [4]). So zeigt sich selbst hier, wie nüchtern Luther der Mystik gegenübersteht. Und trotz aller Betonung, daß Gott keine Werke irgendwelcher Art suche, sondern einen ruhigen, sanftmütigen und gehorsamen Geist [5]), überwindet er jede quietistische Folgerung mit der Regel: non enim ad ocium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones, ja redet er männlich von einem aggredi militiam Dei [6]). Gottes Wille ist ihm so beherrschend, so sehr das einzige Ziel seines Strebens [7]), daß er auch vor der feinsten Genußsucht des frommen Lebens zurückschreckt. Dieser Standpunkt aber gewährt ihm andrerseits eine prachtvolle Freiheit den Dingen gegenüber. Ist der Fromme bereit, alle Güter zu Gott in Beziehung zu setzen [8]), dann gilt für ihn auch der Grundsatz: omnibus in Deo fruitur et cum Deo [9]). Damit ist das katholische Lebensideal der Weltflucht kräftig überwunden.

Es sind also nur Vereinzelungen, mit denen Luther von seiner originalen Konzeption des Gottesgedankens abweicht. Vereinzelungen, die richtig angesehen, bereits erledigt sind, weil sie nur den Ausdruck, aber nicht die Sache treffen; die nur beweisen, daß Luther, naiv genug, in die Mystik Taulers und die Mystik überhaupt mehr seinen eignen Standpunkt hineingelesen hat, als daß er ihn etwa von ihr übernommen hätte. Ob und wieweit freilich diese Aussagen in Zusammenhang stehen mit einer früheren Stufe der Erkenntnis Luthers, das zu untersuchen, ist die Aufgabe des nächsten Kapitels.

Exkurs II.

Iustitia Dei (passiva) in der Rm.vorlesung.

Nachdem bisher der theologisch-religiöse Gedankenkomplex, der für Luther in dem Begriff Iustitia Dei pass. eingeschlossen ist, im

1) S. 211 A. 7. 2) Der Begriff bei Biel oben 135 A. 4. 3) 156, 3. 4) Z. 27 ff. 5) 177, 30 ff. 6) 178, 34—179, 8. 266, 1. 7) 185, 6 u. 15. 186, 1. 8) 190, 22. 9) 191, 6.

Zusammenhang der Theologie der Rm.vorlesung entwickelt wurde, ist dieser Ausdruck im folgenden technisch noch näher zu beleuchten. Es ist das große Verdienst von Loofs, als erster diese Aufgabe erkannt und in maßgebender Weise in Angriff genommen zu haben. Man vergleiche dagegen etwa Köstlin, Luthers Theologie I, 1901 [2] S. 22 und noch Loofs selbst DG [4] 1906 S. 688. Aus seinen Anregungen hat sich bereits eine kleine Literatur über dieses Sonderproblem ergeben.

Loofs, „Iustitia dei passiva" in Luthers Anfängen, StKr 1911, S. 461 ff.

Scheel, Die iustitia dei passiva in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre in „Aus Deutschlands kirchl. Vergangenheit", Festschrift für Brieger, Leipzig 1912, S. 93 ff.

Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, StKr 1917, (Lutherana I), S. 323 ff.

Hirsch, Initium theologiae Lutheri, Kaftanfestschrift, Tüb. 1920, S. 150 ff.

Im voraus ist nun allerdings hervorzuheben, daß der Zusatz „passiva" in der Römerbriefvorlesung wie auch in der 1. Psalmenvorlesung fehlt. Aber das „passiva" liegt in Luthers Aussagen über iustitia Dei latent (man beachte auch die Formel iustificatio Dei passiva, z. B. 65, 7 ff.) und kann deshalb seinem Sinne nach deutlich gemacht werden. (Diese Aussagen sind im folgenden möglichst vollständig verwertet.) — Eines dürfte beim Lesen des 2. Kapitels vielleicht schon aufgefallen sein, daß Luther nicht eindeutig von iustitia Dei redet. Bald ist sie nämlich verstanden als ein Geschenk von Gott (Gerechtigkeit von und vor Gott), bald als eine gerechtmachende Eigenschaft Gottes. Darauf ist jetzt einzugehen.

1.

Die erste Bedeutung scheint nämlich (von allen späteren „Erklärungen" Luthers ist hier abgesehen) eben das hervorzuheben, was der Zusatz „passiva" zum Ausdruck bringen will: es handelt sich im Evangelium nicht um eine Gerechtigkeit, die wir uns „active" erwerben durch unsere Leistungen, sondern um ein Geschenk, das uns zuteil wird, das wir „erleiden". Ich stelle die betreffenden Stellen jetzt zusammen. „Im Evangelium allein wird die iustitia Dei offenbar": i. e. quis et quomodo sit et fiat iustus coram Deo 14, 6; qua sola iusti sunt coram Deo Gl. 9, 3. Es handelt sich also um die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Das ist zugleich die Gerechtigkeit, die von Gott kommt (scil. nicht aus

den Werken wie bei Aristoteles 14, 14): dicuntur autem hec omnia Dei (!), non quod in ipso sint, sed quod in nobis ex ipso sint 15, 23. In dem Sinn gilt das Dei, nicht davon qua ipse iustus est in se ipso 14, 9 98, 13 Gl. 33, 23 (Luther findet diese Definition bei Augustin in der Schrift „de spiritu et litera" bestätigt Gl. 32, 17 ff.; Schol. 14, 11 f.). Die „Gerechtigkeit Gottes" ist also die, que ex Deo nobis datur 97, 13; qua ipse nos iustificat 98, 13 Gl. 32, 13; quam presens Dominus post illa in nobis efficit solus 72, 1. Sie bezeichnet also ein Geschenk Gottes: Gratia Dei autem et donum idem sunt scil. ipsa iustitia gratis donata per Christum 150, 6 ff. Dieses Geschenk ist jedoch nicht gedacht als eine „Qualität" im „Sinn der Philosophen und Juristen": iustitia Scripture magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei 121, 10 ff. (Der katholische Gottesgedanke ist damit abgewehrt, selbst in der Form der augustinischen Gnadenlehre). Dies Geschenk ist vielmehr ein „Besitz" des Glaubens, der sich allein an die Imputation Gottes hält: ex fide promissa est 63, 20; ex fide totaliter, ita tamen quod proficiendo non venit in speciem, sed semper in clariorem fidem 15, 6.

Mit dem Zusatz „passiva" will Luther demnach sagen, daß wir nicht die Handelnden sind, sondern etwas erleiden, beschenkt werden von Gott. Das scheint weiter keine Schwierigkeiten zu machen. Aber ist nicht die Zusammenstellung von Dei und passiva dennoch logisch unklar? Wenn Luther selbst formuliert, quod non ex viribus suis, sed per Deum active et in se passive liberatur (scil. peccator) 113, 10, so sollte man erwarten, Luther müsse (logisch gedacht) reden von iustitia nostra passiva (iustitia Dei activa entsprechend zu formulieren ist nicht wohl möglich, wenn sie doch eben die iustitia vindicans meint, die Gerechtigkeit Gottes im philosophischen Sinn, die Luther gerade ablehnt). Wie kommt er jedoch zu der Formel iustitia Dei passiva? Auch diese Frage löst sich grammatisch leicht im Sinn eines genetivus auctoris. Diese Verbindung mußte Luther um so näher liegen, als wie Hirsch treffend nachweist (Initium theologiae Lutheri 157 A. 1), eine Zusammenfassung des gen. auct. mit dem eigentlichen gen. obiect. unter dem Terminus „passiv" schon bei Biel vorliegt Collect. II d 26 G. (donum gratiae = gratia dei passiva). Aber nicht nur grammatisch, sondern auch inhaltlich ist Luther zu der Zusammenstellung von Dei und passiva schon dadurch veranlaßt, das er das donum iustitie objektiviert findet in Christus. Christus est iustitia et veritas, die Gott cum ipso donavit, ut per eum iusti et veraces essemus. 83, 32 ff.

2.

Von hier aus bietet sich nun ein Übergang zur Erkenntnis, daß die iustitia Dei passiva für Luther nicht nur ein göttliches Geschenk bezeichnet, sondern zugleich eine Eigenschaft Gottes. Denn Christus ist nicht nur für Gott das Urbild der iustitia, die er an dem Sünder vergeblich sucht und diesem um Christi willen imputiert, sondern zugleich für den Sünder das Abbild der iustitia Gottes, deren Anerkennung ihn erlöst. Denn wenn Luther (s. unter 1.) auch wiederholt es nachdrücklich ablehnt, daß es sich bei der Gerechtigkeit Gottes um eine solche handle, die in ipso ist, so will er damit keineswegs in Abrede stellen, daß Gott iustus ist. Die Gerechtigkeit Gottes, die er damit treffen will, ist — soviel läßt sich schon jetzt sagen — die iustitia distributiva, vindicans, eben die activa der katholischen Vergeltungsordnung, aber nicht die Gerechtigkeit schlechthin. Das betont er in unserer Vorlesung nachdrücklich. Es bedarf für ihn gar keiner Umstände, daß Gott sit ipsa iustitia 52, 15; sit in se iustus et verax 54, 14; Deus sive sermones eius ... iusti et veri ... in se ipsis etiam sine nostra credulitate 67, 7ff. u. 15; intrinsece tam Deus quam sermones sui iusti sunt et veri 64, 31. 66, 22. Das ist einfach selbstverständlich. Aber darauf kommt Luther alles an, daß Gott von uns als iustus anerkannt wird. Darin besteht die religiöse Grundentscheidung des einzelnen: quando sermo eius a nobis iustus et verax reputatur 52, 19. Wenn wir bekennen das „Dir allein habe ich gesündigt" — tunc enim agnoscitur solus iustus. Et ita in nobis quoque fit iustus 54, 14ff. 64, 32; extrinsece 64, 31 extra se i. e. in nobis 67, 17. 72, 4—12 (notandum, quod ista nomina ‚bona', ‚beneplacens', ‚perfecta' **non** dicuntur **formaliter** de voluntate Dei, sed **obiective**. Quia non per nostram probationem talis fit voluntas Dei, sed cognoscitur esse talis; fit ergo ‚bona' nobis, i. e. agnoscitur esse bona 274, 9). Diese Anerkennung der iustitia Dei nennt Luther iustificatio Dei passiva (Dei = gen. obi.) 65, 8. 52, 19. 53, 17. 54, 7ff. Sie besteht im Glauben: Iustificatio Dei et credulitas in Deum idem est 64, 17 u. Z. 7f. credere = Deum veracem reputare 103, 15 und schließt die Anerkennung unserer iniustitia ein, ist Selbstgericht des Sünders an sich: qui abnegat a se iustitiam ..., utique Deum glorificat, quod solus sit iustus 54, 27ff.; taceant suam iustitiam et rei fiant iustitie Dei 84, 16. 160, 4. Zugleich aber ist sie selbst iustificatio nostri active a Deo 65, 8ff. 53, 7. 55, 28ff. 66, 4. Luther kennt zwar auch eine Iustificatio Dei passiva, die er ablehnt. Es ist eine solche, die gewissermaßen von uns aus

betrachtet automatisch vor sich geht, bei der die Tatsache unserer Sündigkeit an sich (ohne unsere Stellungnahme dazu) die Tatsache der Gerechtigkeit Gottes zum Ausdruck kommen läßt 55, 27. a) quando iniustos punit 59, 11 ff. b) per accidens sive relative, sicut opposita iuxta se posita magis elucescunt quam seorsum posita 59, 14 ff. Sie lehnt er ab 59, 17. 60, 7, denn dabei kommt nur die iustitia Dei interna oder formalis zum Ausdruck 59, 17. 60, 8. (Hier zeigt sich deutlich, warum und in welchem Sinn Luther oben die iustitia Dei in se, interna ablehnt: sie erlöst nicht.) Die Rechtfertigung Gottes, die er allein meint, ist eine sittliche Tat des Vertrauens: Per talem enim credi iustificat (scil. Deus) i. e. iustos reputat. Unde hec dicitur iustitia fidei et Dei 59, 19 ff. iustitia fidei et Dei effective 60, 9 ff. u. 27. Das Vertrauen, das die Eigenschaft der Gerechtigkeit Gottes gehorsam bejaht, erfährt diese als eine iustitia iustificans; das ist das Evangelium; non hic loquitur de iustitia, qua ipse iustus est, sed qua / iustus est et / nos iustificat / et **ipse respectu nostri est iustus** 55, 17 f. iustus est **effective** in nobis 61, 8. Iustus dicitur apud Apostolum a iustificando 98, 12. Warum ändert sich das Bild der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben, durch den Gott gerechtfertigt wird, warum ist die „objektive" Gerechtigkeit Gottes zugleich eine „effektive"? Auch das beantwortet Luther: wenn wir die iustitia Dei (unsere iniustitia bekennend) anerkennen, tunc enim iam similis forma est in verbo (scil. Dei) et in credente i. e. veritas et iustitia 65, 17 ff. Impossibile est, ut extra Deum maneat, qui in voluntatem Dei sese penitus proiicit. Quia vult, quod vult Deus; ergo placet Deo. Si placet, ergo est dilectus; si dilectus, ergo salvus 218, 2 ff. Sic enim sumus conformes Deo, qui in nobis nihil boni reputat aut agnoscit. Ac per hoc iam boni sumus, dum non nisi bonum Dei agnoscimus et nostrum malum, quia qui sic sapit cum Deo sapiens et bonus est 220, 4 ff.

3.

Das also ist der logische Zusammenhang: die iustitia Dei nennt Luther passiva, weil sie im Glauben von uns anerkannt und uns von Gott zugerechnet wird. Indem Gott von uns im Vertrauen als iustus geehrt wird, erweist er sich in uns als largitorem 55, 11. Die (unsere Schuld bejahende) sittliche Anerkennung der iustitia Dei (= iustificatio Dei passiva) ist das logisch primäre. In ihr liegt und aus ihr erst erfolgt die Erfahrung der uns geschehenden Imputation der iustitia Dei von seiten Gottes oder

der iustitia von und vor Gott (= i. christiana; s. unter 1.). Beides besteht zu Recht. Bald betont Luther mehr die eine, bald die andere Seite. Aber keine könnte er missen. Die den Sünder beseligende Erkenntnis im Verständnis der iustitia Dei als einer passiva ist die, daß sie eine solche ist, qua nos Deus misericors iustificat per fidem. Mit dieser Umschreibung in der Präfatio (Bo A IV, 427, 40 = EA op. v. a. I, 23) gibt Luther den Sinn seines ursprünglichen Erlebnisses richtig wieder. Ohne damit den Inhalt der Formel i. D. pass. zu erschöpfen. Denn zu behaupten, diese Seite (= qua nos a Deo iustificamur) sei die genuine und ausschließliche (Hirsch a. a. O. S. 153ff., zurückhaltender Scheel a. a. O. S. 95ff., vgl. bes. 114), ist genau so verkehrt, wie umgekehrt die Umschreibung (= qua Deus iustificatur a nobis) als ursprüngliche auszuspielen gegen jene angeblich „spätere", wie das Loofs seinerzeit tat (StKr 1911, 468ff.). Die beiden von Loofs einander entgegengestellten Stellen der Rm.-vorlesung 59, 18—20 und 60, 9—13 sind in Wirklichkeit Parallelen, nur daß die letztere erweitert ist. Das hat Scheel a. a. O. 107ff. treffend nachgewiesen, so daß Loofs diese Aufstellung neuerdings (StKr 1917, 362) selbst als „Mißgriff" bezeichnet (vgl. auch 366). Ja Loofs selbst sieht mit Recht von einem ausschließlichen Gegensatz der beiden Umschreibungen, der vulgären und seines Objektivationsschemas, ab (355, 370, 406). Noch mehr wird man sagen dürfen: Die oben (S. 214) erwähnte grammatische Erklärung Hirschs des Ausdrucks i. D. pass. (= gen. auct.) ist so befriedigend, daß trotz der Bedenken von Loofs gegen jede derartige Erklärung der iustitia christianorum passiva (StKr 1917, S. 408ff.) dieselbe ausreichend wäre, wenn eben nicht gleichzeitig andere Sätze Luthers (s. unter 2.) und ein sachlicher Grund zugleich das Objektivationsschema neben der vulgären Erklärung forderten. Um zuvor nur ein schwerwiegendes Bedenken gegen Loofs noch zu erledigen, sei darauf hingewiesen, daß Loofs m. E. fälschlicherweise deshalb auch auf die Formel iustitia christiana das Objektivationsschema angewandt wissen will, weil von einer iustitia intrinseca beim Christen nie die Rede sein könne (a. a. O. 411). Ist das denn bei Gott auch der Fall? Oder legt nicht gerade Loofs sehr mit Recht Wert darauf, hervorzuheben, daß Gott auch nach Luther in se iustus ist, so daß ihm Scheel vorwerfen zu dürfen meint, der Unterschied zwischen der iustitia Dei interna und obiectiva gehe bei Loofs verloren? (Scheel a. a. O. 103/4.) —

Der eben gestreifte sachliche Grund gegen die Ausschließlichkeit der vulgären Auffassung besteht (Loofs berührt ihn auch S. 367) darin, daß bei dieser es schwierig ist einzusehen, wiefern mit dem

donum iustitiae oder iustificationis eine Eigenschaft Gottes, die iustitia iustificans oder misericordia **unmittelbar** mitgesetzt sein soll. Inwiefern die Gerechtigkeit von und vor Gott zugleich die rettende Gerechtigkeit Gottes selbst bezeichnen soll (und umgekehrt), das aus der vulgären Erklärung heraus zu beantworten ist m. E. zum mindesten nicht einfach. Während eine Antwort darauf sich aus dem Loofsschen Objektivationsschema, das die entsprechenden Aussagen Luthers geradezu erzwingen (s. unter 2.), wie von selbst ergibt: die von mir im Glauben anerkannte Gerechtigkeit Gottes wird von Gott mir zugerechnet. Um der Identität des Urteils und der dahinter liegenden Gesinnung willen. Mir scheint, trotz allen zum Teil berechtigten Angriffen hat Loofs das Verdienst, hier eine allein befriedigende Antwort gegeben zu haben. (Ich darf wohl hervorheben, daß ich mich in die Richtung des Objektivationsschemas getrieben sah, bevor ich Loofs' Aufsatz kennen lernte; die ganze Darstellung oben S. 159 ff. ist bereits vorher geschrieben).

Der schwerste und am meisten Eindruck machende Einwand gegen das Objektivationsschema dürfte der von Scheel (a. a. O. 104 ff.) gemachte sein, daß die Formel Iustificatio Dei passiva neutral, weil mehrdeutig sei. Allein wenn Scheel meint, nur der Hinweis auf illa fides, die Gott recht gibt, mache sie eindeutig, so ist das deshalb verkehrt, weil nur die, wie oben gezeigt (S. 113), automatische Rechtfertigung Gottes durch die Tatsache der Sünde (ohne Stellungnahme des Sünders dazu) die von Luther mit Recht abgelehnte ist, wärend im Objektivationsschema eo ipso enthalten ist, daß Gott in und durch uns gerecht erachtet wird, also dasselbe, was der Zusatz fidei besagen will. Noch tiefer sucht Hirsch die Eindeutigkeit dieser Formel zu treffen, indem er a. a. O. S. 162 auch noch den letztgenannten Sinn der Formel (also Loofs mit Scheel) als zweideutig zu erweisen sich bemüht durch den Hinweis auf W. A. III, 167, 23 — 169, 35. Auch aus dem intuitus irae kenne Luther eine Rechtfertigung Gottes durch den Sünder, die in Verzweiflung des Sünders sich äußere. Der reformatorische Gottesgedanke sei demnach in dieser Formel selbst gar nicht ohne weiteres enthalten. Dagegen ist zu sagen: **1**/ die von Hirsch herangezogene Stelle ist vereinzelt. **2**/ Luthers Auslegung mag lediglich durch den Text des 30. (31) Psalms hervorgerufen sein. **3**/ Außerdem steht sie aber keineswegs in direktem Widerspruch mit seiner reformatorischen Erfahrung, wenn diese letztere an unserer Stelle auch nicht klar hervortritt. Denn **a**/ in der Anerkennung der erlösenden iustitia Gottes ist das Gericht oder die Erfahrung der ira mitgesetzt und hat für Luther gerade in der Frühzeit stets eine besondere Bedeutung gehabt (s. unten Kap. III

S. 245 A. 1). Aus eben diesem Grund kann sich Loofs (a. a. O. 401ff.) mit Recht der gestreiften Vorwürfe Scheels a. a. O. 103 f. erwehren, bei ihm käme der Unterschied zwischen der iustitia Dei interna und externa zu kurz; die externa, obiectiva bedeute nach Loofs doch nur eine Kenntnisnahme der interna, das sei aber gegen Luthers Sinn. Scheels Einwand trifft nur halb. Luthers Aussagen selbst sind der Natur der Sache nach schillernd. Denn freilich erlebt der Glaubende die misericordia Gottes im Gegensatz zur iustitia distributiva. Und doch erlebt er mit der misericordia das Gericht der ira Dei und stimmt ihm zu, an sich selbst verzweifelnd. Um das Gericht Gottes kommt keiner herum. Entweder er richtet sich selbst und gibt Gott die Ehre, dann erschließt sich ihm der Sinn der ira als ira benignitatis, als richtender Gnadenwille, oder er entzieht sich diesem Gericht, dann bleibt er unter der iustitia vindicans. Dem iustus und accusator sui kommt die iustitia Dei als effectiva, iustificans in absolutem Gegensatz zur distributiva zum Bewußtsein. Aber aufs Objektive gesehen hebt die misericordia die ira keineswegs auf. Der iustus erlebt davon sein Teil im Selbstgericht „ich habe nichts als Zorn verdienet"; dem damnatus widerfährt spätestens am jüngsten Tag der Zorn der iustitia Dei activa. Hirsch weiß das sonst recht gut. **b**/ Wie kann sich aber Hirsch religionspsychologisch auf die Dauer einen Zustand des Gott Rechtgebens in seinem Gericht über die totale Unfähigkeit der menschlichen „iustitia" denken ohne Gewißheit der Verzeihung? Ich weiß nichts davon, wann Luther das fertig gebracht haben soll; die Präfatio kennt nur ein „odiebam". Wenn wirklich, wie Hirsch S. 160 annimmt, schon der Luther der Randbemerkungen am Bild Christi den Mut zur bleibenden Bejahung seines Unvermögens gewonnen haben sollte, dann müßte eben (und das will Hirsch a. a. O. A. 4 wiederum nicht) sein grundlegendes Erlebnis zurückdatiert werden in die Jahre 1508—9. Eines von beiden erscheint mir nur denkbar. Hirschs Voraussetzung trifft aber keineswegs zu, vgl. Scheel, SchrVfRG Nr. 100 S. 135ff. **4**/ Für Luther verbindet sich deutlich (s. oben unter 2.) mit dem „Objektiv"werden der iustitia Dei ein „Effektiv"werden in uns, die Vorstellung der misericordia Dei oder der Gedanke der Erlösung. Er kann sich also (von der vereinzelten Stelle abgesehen, die einseitig die Erfahrung des Gerichts hervorhebt) ein Gott recht geben, ein im Glauben ihn rechtfertigen gar nicht vorstellen, ohne daß die iustitia Dei sich zugleich als ausschenkende, als Gerechtigkeit „für uns" erweist. Dieser Gedanke ist trotz Hirsch im Objektivationsschema analytisch enthalten. **5**/ Aber selbst Hirschs Bedenken zugestanden, erhebt sich die Gegen-

frage, ob die vulgäre Auffassung der iustitia Dei passiva ein katholisches Verständnis des Gottesgedankens restlos auszuschließen tauglich ist. In ihr kommt doch nur der absolute Widerspruch zur Werkgerechtigkeit zum Ausdruck. Sie möchte also Luther vom Nominalismus zu Augustin führen. Um Luthers originale Auffassung zum Ausdruck zu bringen, ist sie nicht eindeutig genug (sie wird es erst durch den Zusatz per fidem). Also, was Loofs vorgeworfen wurde, das ist hier der Fall. Dagegen scheint mir mit Loofs S. 417 Anm. (und jetzt auch Scheel, M. L. II, 441 A. 47) gerade durch das Objektivationsschema die grundsätzliche Originalität der Erkenntnis Luthers Augustin gegenüber, eben sein rein ethisches Verständnis Gottes (Gott als „Persönlichkeit" ehren) deutlich zum Ausdruck zu kommen, während die vulgäre Auffassung begreiflich machen kann, wiefern Luther bei späterer Lektüre von „de spiritu et litera" seine Rechtfertigungslehre und die augustinische zunächst für identisch halten mochte.

4.

Fassen wir das Ergebnis von 1—3 zusammen: Gemeint ist nicht die „an-sich-seiende" Gerechtigkeit Gottes (iustitia Dei activa, formalis, interna; „selbstwesende" Gerechtigkeit = severitas), sondern die Gerechtigkeit Gottes „für uns" (iustitia passiva, externa, obiectiva, effectiva, respectu nostri = misericordia, gratia, amor, benignitas), wie sie von uns im Vertrauen (an)erkannt (Loofs) und darum uns von Gott geschenkt wird (vulgäre Auffassung). Das „darum" ist zu erläutern: Indem durch das Vertrauen zu Gott eine Gesinnungsgemeinschaft, eine Konformität der Beurteilung sowohl des Wesens Gottes wie des Menschen geschaffen wird, gilt der Sünder in seinem Urteil gerecht trotz der im Vertrauen mitgesetzten Bejahung seiner Sündhaftigkeit (non-imputatio, synthetisches Urteil), ja für Gott ist er bereits gerecht, sofern Gott die angefangene Gemeinschaft als vollendet vor sich sieht (analytisches Urteil).

Man kann sagen: Wie die iustitia activa, die „philosophische" Gerechtigkeit, für Luther eine doppelte Bedeutung hat, nämlich iustitia distributiva Dei und iustitia humana (richtig Seeberg, DG IV, 1 S. 67 A. 1), so hat der Begriff der iustitia Dei passiva einen Doppelsinn: die Gerechtigkeit, die Gott von dem Sünder zuerkannt wird, und die Gerechtigkeit, die dem Sünder von Gott beigelegt wird. Auch auf die interne Gerechtigkeit Gottes fällt damit ein neues Licht: Sie ist im Grunde aufgehoben, weil gerade das objektive Wesen Gottes (objektiv im modernen Sinn des Wortes) erfaßt wird als ein soteriologisch bezogenes, als Liebesgesinnung. Und sie erfährt gleichzeitig ihre stärkste Vertiefung,

so wahr Gottes Liebe heilige Liebe ist, also ihre Anerkennung das Gericht über die Sünde bedeutet. Ähnlich steht es mit der iustitia activa des Menschen: sie ist ausgelöscht als Voraussetzung der Begründung einer Gemeinschaft mit Gott und sie kommt zugleich zur Vollendung als selbstverständliche Folge dieser Gemeinschaft.

Die Schwierigkeiten, die der Begriff iustitia Dei pass. dem Verständnis macht, sind letztlich darauf zurückzuführen, daß Luther seine Erkenntnis, die sich in rein ethischer Sphäre bewegt, in einer Terminologie auszudrücken sich genötigt sah, die einer die Religion als Rechtsverhältnis verstehenden Theologie entstammt.

Exkurs III.

Die Frage der Heilsgewißheit in der Römerbriefvorlesung.

Auch diese Frage ist noch immer strittig. Loofs hat in seiner DG⁴ S. 707 die Heilsgewißheit für die Rm.vorlesung in Abrede gestellt (damals stand ihm die Fickersche Ausgabe noch nicht zur Verfügung) und bleibt auch weiterhin bei dieser Stellungnahme StKr 1911, 467 A. 1 und a. a. O. 1917, 412 A. 3, wenn auch in der vorsichtig erwogenen Formulierung Fickers: „Die persönliche Heilsgewißheit ist nicht da und sie ist da. Sie wird abgelehnt und sie wird postuliert und mehr als nur postuliert." Einl. S. LXXVII. Scheel ist derselben Meinung SchrVfRG Nr. 100 S. 95 u. 195. Ja, Braun wagt (a. a. O. S. 21 u. 61 f.) das vorschnelle Urteil: „Die ersten Spuren dieser neuen Erkenntnis lassen sich erst 1517 feststellen." Im Gegensatz dazu ist Holl, ZThK XX, 245 ff., für das tatsächliche Vorhandensein einer ausgesprochenen Heilsgewißheit eingetreten. Ihm zur Seite stellt sich O. Ritschl a. a. O. S. 74 f. bes. 75 A. 1.

Für die nachfolgenden kurzen Bemerkungen, die das im Text S. 172 ff. herangezogene Material erweitern sollen, werden zwei Gesichtspunkte beiseite gestellt bleiben. Einmal die Frage der Erwählungsgewißheit (in der es für Luther gerade als höchster Standpunkt gilt, auf alles Eigene zu verzichten, Gl. 81, 19. 21 f. 224, 4 motiviert in 218, 1 ff. 29). Auch Loofs sieht von der Gewißheit um die electio nach Holls Vorgang ab. StKr 1911, 467 A. 1. Zweitens die nicht zu leugnende Tatsache, daß (Holl registriert die Stelle nur a. a. O. 247 und setzt sie S. 276 A. 3 m. E. in einen verkehrten Zusammenhang, O. Ritschl erinnert an sie a. a. O. S. 77) Luther im Zusammenhang der wenigen Stellen, wo er unter Glauben ein Fürwahrhalten der

ganzen Kirchenlehre versteht (vgl. oben S. 156 bei A. 2—6) und unter der Offenbarung den erweiterten Christus (Kirche) (vgl. S. 154 bei A. 8), eine Heilsgewißheit schlechthin negiert: nunquam scire possumus, an iustificati simus, an credamus 89, 2 u. 5. Es ist schon oben S. 154 A. 8 darauf hingewiesen worden, daß der ganze Zusammenhang sich herausstellt als eine apologetische Verlegenheitskonstruktion des konservativen Luther gegenüber den Häretikern (quur sunt ergo heretici extra iustificationem reputati, cum et credant et ex eadem fide operentur magna et fere maiora ceteris fidelibus? 86, 4ff. 88, 7). Noch scheut sich Luther, aus dem paulinischen Evangelium die Konsequenz der Zertrümmerung der kirchlichen Heilsanstalt zu ziehen (s. oben S. 209)! Diese Stelle kann also beiseite bleiben, sie verrät nicht das Luther beherrschende religiöse Motiv (wenn der Zusammenhang auch den frommen Luther zur Betonung der humilitas im Gegensatz zur presumptio der heretici treibt 88, 32), sondern den treuen Sohn seiner Kirche. (Man lese unter diesem Gesichtspunkt die Präfatio von 1545.)

Von diesen beiden Punkten abgesehen, wird man sagen dürfen: 1. Im Blick auf das Objektive (Gott, Christus) hat Luther in unserer Vorlesung eine unmittelbar gegenwärtige Heilsgewißheit. 2. Im Blick auf das Subjektive (Sünder) will er sie (gerade wegen 1) nicht haben.

Für (1) ist abgesehen von den im Text (S. 174 bei A. 7—10) genannten Stellen zu verweisen auf die herrlichen Ausführungen schon am Anfang der Vorlesung 44, 3—17 (vgl. auch Enders I, 29, 35—38): Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. Ebenso 160, 21/4 und 236, 14—27: Qui credit in Christum securus est in conscientia sua et iustus (!). 238, 23f.: nec erubescit securus de Christo. 160, 20ff. (... nec timet ulla mala etc.); desgl. 194, 7. 110, 17. 130, 8. 250, 9. Endlich die Stelle 196, 20ff., wo Luther mit einem Seitenhieb auf die nominalistische Praxis des sich durch eigene Werkgerechtigkeit vor Gottes Willkür schützens ausbricht in das Bekenntnis potius gaudere debuerant, quod spem nostram non in nobis, sed in se ipso, in misericordia sua posuerit!

Damit kommen wir zu (2): Liegt das ganze Heil des Menschen außer ihm, dann darf er es nicht bei sich suchen und finden.

Dieser Gesichtspunkt ist für die ganze Vorlesung so bestimmend und in so mannigfaltigen Äußerungen vertreten, daß nur in kräftigen Strichen die wichtigsten Motive angedeutet werden können, die Luther zur Vertretung desselben veranlaßt haben. Das nächstliegende, im Text S. 147 schon herangezogene Motiv ist ein **seelsorgerliches** — die einfache Umkehrung von (1) —: weil erst der Himmel ein palatium sanorum et iustorum (im Sinn realer Umwandlung) ist 118, 8, in diesem Leben die Sünde aber zu herrschen nie aufhört, wäre es zum Verzweifeln, müßte der Sünder bei sich selbst die Probe seiner Justifikation machen können. Nemo ... experitur se esse iustificatum, sed credit et sperat Gl. 54, 14ff. Die Justifikation gehört mit zu den invisibilia, die nur der Glaube sieht: (Deus) eos (iustos) ita abscondit, ut ipsi, dum sancti sunt, non nisi prophani sibi videntur 124, 11. Läge das Heil bei uns, dann contingenter staret 208, 29. Bei Gott allein ruht es in sicheren Händen (s. 1). Von hier aus gelangt Luther zweitens zur **Polemik** gegen die aus der Berechnung der Leistungen quellende Sicherheit der nominalistischen Praxis: nec iustitia nostra in nobis nec in potestate nostra 104, 28. Luther kann hier in scharfer Antithese den Irrationalismus des nominalistischen Gottesgedankens ausspielen gegen den praktischen Rationalismus dieser Theologie: ignorant quando iusti sunt, quia ex Deo reputante tantummodo sunt, cuius reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet 104, 17ff. Sollte darin wirklich eine Unsicherheit Luthers zum Ausdruck kommen? Oder stellt er nicht vielmehr der klugen Berechnung der Werkgerechten die humilis fides in die misericordia Dei gegenüber (vgl. 112, 8—18), um durch diese Antithese dem perversor stultus vollends den Boden unter den Füßen wegzuziehen? Damit ist nun aber der Übergang zu einem dritten, **pädagogischen** Motiv gegeben: Setzt nicht die der Werkgerechtigkeit zugrunde liegende heteronomistische Ethik dem sittlichen Willen Grenzen, lähmt nicht die Zuversicht, Gebote und Verbote eingehalten zu haben, die sittliche Entwicklung? Und andrerseits: könnte nicht jemand aus dem Gedanken, daß alles an Gott liegt und nichts an unsrem Tun, erst recht einen fatalistischen Quietismus und ethischen Indifferentismus ableiten? Im Gegensatz zu beiden Verirrungen vertritt Luther die oben im Text gleichfalls schon berührten Gedankenreihen: Selbstgewißheit und Selbstsicherheit, selbst wenn sie sich stützen nicht auf die eigenen Werke, sondern auf Gottes Erbarmen, erzeugen Stillstand, ja führen zum Verlust der Gnade (vgl. S. 175 bei A. 6). Der Glaube aber ist eine lebendige Macht, die vorwärts treibt zu immer neuem Fortschritt. Die Justifikation darf a parte hominis nicht angesehen

werden als gegenwärtiger Kapitalbesitz, von dessen Zinsen der „iustus“ sicher lebt, sondern als ein zukünftiges Gut, das sich langsam verwirklicht in einem Prozeß sittlichen Wachstums. Die gegenwärtige Heilsgewißheit ist nicht ohne ernste Gefahr. Iustificandos se nesciunt, sed iustificatos sese esse confidunt ac ita per securitatem suam sine omni labore diaboli prosternuntur 111, 21 ff. (Diese Stelle bezieht sich allerdings nur auf die aus der Werkgerechtigkeit resultierende Heilsgewißheit.) Petere iustificari semper usque ad mortem, numquam stare, numquam apprehendisse! 100, 1—4. 95, 9. 94, 19 f. 96, 19. 160, 30 ff. 164, 21. Adhuc semper iustificamur et in iustificatione sumus Gl. 45, 23; liberatio fit nunc quottidie in sanctis 202, 12. Quorum vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius 266, 1. 307, 3—25. Non enim iustificavit nos i. e. perfecit et absolvit iustos ac iustitiam, sed in incepit, ut perficiat 94, 19. Hier wird vollends deutlich, was Luther geradezu abhält davon, die Freude am gegenwärtigen Heilsbesitz zu unterstreichen. Es ist nicht die innere Unsicherheit, es ist auch nicht ein Rückfall in ein augustinisches Verständnis der Justifikation als einer Gerechtmachung, die Vorbedingung wäre für den Verkehr des Menschen mit Gott, was Luther in diesen Aussagen bestimmt, sondern der religiöse Ernst, der eine immer festere persönliche Gemeinschaft mit Gott sucht, der schafft, selig zu werden mit Furcht und Zittern, weil Gott beides gibt, das Wollen und das Vollbringen. Das ist die Paradoxie auch der Erfahrung Luthers, daß der Gedanke der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade die ganze sittliche Energie des Menschen zur Entfaltung bringen soll (s. oben S. 166 A. 6 und S. 202). Freilich, Luther hat später im Gegensatz dazu den gegenwärtigen Heilsbesitz der fröhlich- und freimachenden Gotteskindschaft besonders stark betont. Nach Ficker scheint dieser Wechsel schon in der Vorlesung über den Hebräerbrief sich anzubahnen (Luther 1517, SchrVfRG Nr. 130, S. 155). Vollends dem im äußeren Kampf gegen Papsttum und Kirche stehenden Luther war es gewiß notwendiges Herzensbedürfnis, sich immer wieder des gegenwärtigen Friedens der Gottesgemeinschaft zu versichern. Noch ist dieser Kampf in unsrer Vorlesung nicht entbrannt. Hat darum aber nicht auch die Position der Rm.vorlesung ihren tiefen religiösen Wert, ja einen eigentümlichen Vorzug? Zumal wenn die gegenwärtige Ruhe und Sicherheit der inneren Gewißheit nicht fehlt!? (s. die gesperrte Stelle unter (1). Man wird demnach wohl von einer Verschiebung der Akzente in der Folgezeit reden dürfen, aber die Heilsgewißheit der Rm.vorlesung nicht absprechen können. Denn Luther weiß bereits, im Gegensatz zur

katholischen Frömmigkeit überhaupt, daß der Mensch nur werden kann, was er im Grunde schon ist.

III.

Das Verhältnis der Römerbriefvorlesung zur ersten Psalmenvorlesung bezüglich des Gottesgedankens.

Man könnte, überzeugt davon, daß der geschichtliche Christus als theologisches Erkenntnisprinzip Luther ein neues Verständnis der Religion erschloß, einigermaßen enttäuscht sein über die relative Seltenheit, mit der christologische Aussagen in der Rm.-vorlesung auftreten [1]). Und wo sie sich finden, da laufen sie in

1) Ich kann nicht unterlassen, hier auf ein m. E. nicht genügend beachtetes Problem hinzuweisen, auf das ich durch Kattenbusch geführt wurde, wenn er — sehe ich recht — in gewissem Gegensatz zu andern, z. B. Scheel, weniger in dem Turmerlebnis Luthers, in dem Verständnis der iustitia Dei passiva, als in der neuen Christuserkenntnis (Christus allein der offenbare Gott, er aber auch die Offenbarung der Tiefen Gottes) „die" Wendung Luthers sieht, vgl. StKr 1919, S. 368 und die Miszelle S. 372. Sachlich wird darin niemand dissentieren, daß Luther nur durch und mit Christus Gott „konkret" hatte. (Vgl. z. B. die Einleitung dieser Arbeit.) Aber nun erhebt sich die Frage, auf die ich hinweisen wollte: in welchem zeitlichen Zusammenhang steht der Gewinn dieser Erkenntnis mit dem Turmerlebnis? Der Logik der Sache nach wird der Zusammenhang so zu denken sein, daß Luther (seit wann? bernhardinische Mystik?) immer deutlicher lernte, Gott mit Christus zusammen zu schauen, und durch das Turmerlebnis den letzten und schwersten Anstoß zu beseitigen vermochte, zu dem ihm die Schrift, speziell Paulus, dabei gereichte. Seit dem Turmerlebnis konnte er als Theologe ein gutes Gewissen haben: jetzt hatte er die Schrift wirklich für sich. — Nun sind freilich in den vorreform. Vorlesungen Luthers christologische Eigengedanken dürftig im Vergleich zu der Schärfe, mit der die Aussagen über die iustitia Dei entwickelt sind (wenn auch hier zu beachten ist, daß Luther nirgends, auch nicht zu Röm. 1, 17 sein Turmerlebnis erwähnt!). Allein die Ansätze zu „seinem" Christusverständnis sind zweifellos da: der naive Modalismus (Zusammenschau von Gott und Christus) und darum der Christozentrismus. Am schwächsten ist der „anthropozentrische" Ansatz seiner Christologie ausgebildet. Aber dabei kommt es auch dem späteren Luther in erster Linie (mit Paulus) auf den „Gekreuzigten" an. (Man darf nicht moderne Gesichtspunkte in ihn eintragen; so richtig Günther, Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrh., Tüb. 1911, S. 6.) Um so mehr konnte Luther seinen Standpunkt in die Tradition hineinlesen: altkirchliches Dogma

der Hauptsache in dem eingefahrenen Geleise der kirchlichen Tradition. Da diese ihm als wissenschaftlicher Ausdruck seiner religiösen Erfahrung zu dienen vermochte, wird er keine Nötigung empfunden haben, seine speziellen Gedanken mit Ausführlichkeit zu umschreiben; zudem redet der Römerbrief selbst nur wenig von der Bedeutung des Lebens Jesu. So braucht das Fehlen einer Durchführung des neuen Ansatzes in der Behandlung des christologischen Problems noch keineswegs skeptisch zu stimmen in dem Urteil, ob Luther auch hier einen Neuanfang gegenüber der Kirchenlehre bedeutet. Seine wirkliche Absicht schimmert doch schon deutlich durch: der geschichtliche Christus der Grund des Glaubens. Es geht hier eben geradeso inkonsequent zu, wie in der Gotteslehre, wo die prinzipiell neue Erkenntnis selbst in den Jahren der Reife in das alte kirchliche Dogma hineingelesen wurde. Um so erfreulicher ist es, daß Luther in der Psalmenvorlesung häufiger und lebhafter Gelegenheit findet, seine christologischen Gedanken zu entwickeln, so daß neben einfach mitgeschleppten kirchlich-traditionellen Aussagen doch auch Luther selbst zu Wort kommt. Diese Möglichkeit bot sich ihm durch die Theorie der Exegese, daß der Psalter nicht historisch, sondern „prophetisch" auszulegen sei [1]), so daß überall Aussagen über Christus gefunden werden [2]). Eine grammatische Exegese erscheint Luther „wie das Fleisch Christi ohne seine Göttlichkeit oder der Buchstabe ohne Geist" [3]). Und nun entwickelt er seine ihm eigentümlichen Aussagen, daß der Weg zur Gotteserkenntnis anhebt bei dem Menschen Jesus, der das Abbild des väterlichen Herzens Gottes ist, daß also die Glaubenserkenntnis *von unten nach*

(Christus = unser „Gott"), Satisfaktionstheorie (= „beneficia" Christi). Darum darf die Seltenheit seiner „eigenen" Aussagen nicht in dem Urteil irre machen, daß er „sein" Christusverständnis hatte. Nur daß hier mehr als bei dem theologischen Verständnis der iustitia Dei das einmal Erkannte immer neue *Aufgabe* wurde. Luther mußte es in der Praxis immer wieder unter neuen Gesichtspunkten anwenden lernen, daß der geschichtliche Christus die Offenbarung des *ganzen* Geheimnisses Gottes ist (vgl. Deus absconditus usw.).

1) W. A. III, 13, 10 ff. (Dreifacher Schriftsinn Z. 14 ff.) 262, 32.
2) 13, 6. 3) 306, 32.

oben verläuft [1]). So ist der Mensch Jesus Christus das Prinzip der Offenbarung. Qui enim negat Christum, negat Deum [2]). Aber Christus wäre nicht des Glaubens Grund, wenn er nicht so mit Gott geeint wäre, sein Wille derart als Ausdruck des Willens Gottes sich erwiese, daß er zugleich zum Objekt des Glaubens würde. Der naive Modalismus ist, wie schon ausgesprochen, diejenige Theorie, die am besten umschreibt, was Luther an Jesus hat. Suchen wir Gott, so sehen wir auf Christus, qui proprie est Deus noster [3]), rex meus [4]), caput omnium [5]), qui adiuvat nos in novam vitam transferens de lege in gratiam [6]). Ihn gilt es aus Erfahrung zu bekennen als dominum et iudicem et regem omnium [7]). Denn die Menschwerdung Christi ist die Sendung der göttlichen Barmherzigkeit [8]), die summa bonitas Dei [9]). Der Mensch Jesus Christus ist somit das Prinzip der Offenbarung, aber eben der Mensch Jesus als vollkommener Ausdruck des göttlichen Willens. Wer ihn wegen seiner irdischen Existenz nicht mit Gott zusammen zu schauen vermag, dem entgeht die Bedeutung seiner Person [10]). Er ist humilis secundum formam servi, perfectus autem secundum formam dei [11]).

Auf die einzelnen christologischen Aussagen, die im Anschluß an Kirchenlehre und Mystik, in der Hauptsache wenigstens, verlaufen, einzugehen ist hier nicht geboten. Er ist der Überwinder des Teufels [12]), sein Tod ist sein freiwilliger Akt [13]), durch den das Gesetz ein Ende findet [14]), sein Kreuz ist das Mittel der Versöhnung Gottes [15]), unter dem sich der Gläubige geborgen fühlt [16]), seine Auferweckung der Grund der Auferweckung aller [17]), seine

1) 141, 34 ff. Der Schwerpunkt liegt hier allerdings mehr darauf, daß über der Niedrigkeit Jesu seine „Göttlichkeit" nicht zu übersehen ist.
2) 99, 25. 159, 37. 3) 43, 29. IV, 124, 9. 277, 10. 292, 30 f.
4) III, 388, 24. 5) 46, 17 ff. 628, 39. 6) 613, 37.
7) IV, 229, 34. 8) III, 383, 1 f. 9) IV, 289, 35.
10) III, 515, 38. 547, 24. IV, 94, 27. 98, 7. 11) III, 314, 3.
12) III, 301, 23. 562, 23. IV, 43, 23. 13) III, 59, 18.
14) IV, 225, 11. 15) III, 313, 35. 176, 8. 16) 111, 34.
17) IV, 34, 28.

Erhöhung der Ausweis, daß dieser Mensch mit seinem Leiden zugleich wahrer Gott ist [1]). Und daneben die mystischen Gedankenreihen: Christus soll in jedem Gläubigen geboren werden [2]), noch heute wird er durch die Sünden der Menschen getötet [3]). Alle diese Einzelheiten enthalten für Luther wichtiges Gut. Worauf es uns aber hier ankommt, das ist der Nachweis der prinzipiellen Erkenntnis Luthers, daß die Menschen, quia non recipiunt Christum, quem audiunt, ideo misericordia carent [4]). Christum enim scire est bonitatem et disciplinam scire [5]).

Demnach ist schon in der Psalmenvorlesung Christus für Luther das Transparent Gottes, der Spiegel seiner gütigen und barmherzigen Gesinnung. Luthers Frömmigkeit ist schon jetzt christozentrisch orientiert. Christus centrum omnium [6]). Auch hier [7]) ist allerdings das theologische Erkenntnisprinzip getrübt durch die Auskunft, daß jeder prelatus als der mysticus Christus [8]) anzusehen sei, dem Gehorsam zu leisten ist [9]). Wenn demgegenüber die Polemik gegen die Meinung der Schwarmgeister, Got sall eym Idlichen eyn besunderns machen [10]), an Wert und Prägnanz verliert, so mahnt doch die Tatsache, daß Luther seine christologischen Gedanken ebenso klar wie in der Rm.vorlesung bereits 1513/15 auszusprechen imstande ist, zur Vorsicht gegenüber allzu starker Betonung der in der Psalmenvorlesung sich findenden neuplatonischen Elemente.

Den letzteren soll nun zunächst nachgegangen werden, eben um zu untersuchen, wieweit die oben [11]) in der Rm.vorlesung aufgezeigten Spuren neuplatonischer Gedankenbildung ihren Grund in einer früheren Entwicklungsstufe Luthers haben. Es ist tatsächlich nicht

---

1) III, 36, 22.

2) III, 391, 1. IV, 3, 19. 406, 30. Vgl. auch die Ausführungen über den dreifachen adventus Christi. IV, 344, 10, die lebhaft an Tauler anklingen. Akad. Ausg. S. 7 ff.

3) III, 167, 24. 568, 10 f. IV, 46, 12.

4) IV, 84. 36. 5) IV, 337, 17. 6) III, 285, 36.

7) Vgl. oben S. 154 bei A. 8.

8) III, 647, 32. IV, 359, 21. 395, 20. 403, 33 ff. 404, 39 f.

9) III, 405, 24. 10) III, 578, 17. 11) S. 209 ff.

zu leugnen, daß diese Elemente in der Psalmenvorlesung sich in einem solchen Maße geltend zu machen scheinen, daß darüber eine monographische Untersuchung sich lohnt, wie sie Hunzinger unternommen hat [1]), nicht ohne spätere Einschränkungen [2]).

Dem Seienden ens, verum bonum stellt Luther in einem Sermon jener Zeit [3]) das Nichtseiende nihil, falsum malum gegenüber. Gott ex corde producit unigenitum ... verbum suum (Hinweis auf Augustin) [4]). Gott ist das reine Sein, durch Begriffe undefinierbar, lediglich mit Negationen zu umschreiben [5]). So erscheint er den extatici und contemplativi [6]). Der Mystiker, der sich demütig in die Tiefen seines Selbst versenkt, wird dort durch innere Offenbarung zur Erkenntnis der Gottheit gelangen [7]). Im Anschluß an die Vorschrift des Areopagiten gilt es darum, ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere [8]). So besteht die fromme Praxis in der Abkehr von den Dingen, in der Einkehr bei sich und einer Selbstdemütigung usque ad nihilum supter omnem creaturam [9]). Das ist das Wesen der Kontemplation [10]), so kommt es zum raptus mentis [11]). Wie Milch zum Wein, so verhält sich die affirmativa theologia zur extatica et negativa theologia [12]). Denn nach der letzteren wird Gott inexpressibiliter et pre stupore et admiratione maiestatis eius silendo laudatur, ita ut iam non solum omne verbum minus, sed et omne cogitatum inferiorem esse laude eius sentiat [13]). Was Luther hier anzieht, das sind die Empfindungen frommen Schauers vor der Majestät des Göttlichen, wie sie R. Otto in seiner schon öfter genannten Untersuchung

1) Lutherstudien, 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmvorlesung, Leipzig 1906. Zur Kritik dieser Schrift siehe unten S. 231 ff.

2) Luther und die deutsche Mystik NkZ XIX 1908 (S. 972 ff.). Hier unterscheidet er vier divergierende Linien: den augustinischen Neuplatonismus, dessen Sünden- und Gnadenlehre, den okkamistischen Einschlag und die bernhardinische Mystik. Ob mit Recht, wird sich zeigen.

3) IV, 600, 23 ff. 4) III, 261, 19 ff. 30. 5) III, 114, 17 ff.
6) A. a. O. Z. 28. 7) 124, 12 ff. 8) A. a. O. Z. 32.
9) III, 126, 32. 10) III, 112, 1. 307, 21. 308, 21 ff. 641, 20.
11) III, 112, 2. 185, 26. IV, 265, 30 ff. 12) III, 372, 22.
13) A. a O. Z. 13.

über „das Heilige" unter dem Begriff des „Irrationalen" als jeder tiefen und lebendigen Religiosität zugehörig so feinsinnig analysiert hat. Dieses Bewußtsein von der erhabenen und furchtbaren Majestät der Gottheit, dem Mysterium tremendum [1]), läßt Luther aufstehen gegen die unehrerbietige Begriffsspalterei der Scholastiker und des Aristoteles, die von Gott reden wie der Schuster vom Leder [2]).

Also diejenigen, qui faciem ad eum vertunt et dorsum ad temporalia, gelangen zur visio dei [3]). Über die ganze Vorlesung verstreut sind die Antithesen: temporalia-eterna [4]), terrena-coelestia [5]), carnalis-spiritualis [6]), visibilis-invisibilis (intelligibilis) [7]). Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, alles Sichtbare ein Schatten geistiger Güter [8]). Insofern gilt der Satz: omnis creatura visibilis est parabola et plena mystica eruditione [9]). Aber wenn jenseits der Dinge die Ideen, das wahre Sein, erkannt werden, dann ist es die Aufgabe des Frommen: omnia que sunt extra nos, oblivisci oportet visibilia et temporalia [10]). Denn der Geist steht über, das Fleisch unter dem Menschen in diesem Leben [11]). Zwischen den beiden Prinzipien hat er zu wählen. Das Leibliche ist zu überwinden, abzutöten, damit der Geist frei und lebendig wird [12]). Denn der Geist ist gefesselt, dies Leben ist ein „Exil" [13]).

Diese Sätze scheinen insgesamt dem metaphysischen Idealismus des neuplatonischen Systems zu entstammen. Der darin

---

1) III, 382, 10: nomina (trinitatis) sunt tremenda vehementer et nunquam sine tremore cordis proferenda.

2) III, 387, 7—25. Otto hat hier sehr richtig gesehen a. a. O., Kap. 14 S. 98: die nüchterne und schlechthin „rationalistische" Art der aristotelischen Theologie mußte den von der heiligen Majestät Gottes erfüllten Luther für den Neuplatonismus einnehmen.

3) III, 236, 12ff. 4) Z. B. IV, 272, 34.

5) Z. B. IV, 102, 14ff. 332, 6. 6) Z. B. IV, 232, 22ff.

7) Z. B. IV, 189, 13ff. 216, 17.

8) III, 49, 6. 273, 14f. 281, 26. 368, 20ff. IV, 225, 13.

9) III, 560, 35. 10) IV, 11, 5. 354, 3ff. 11) IV, 175, 14.

12) III, 393, 18ff. IV, 469, 9 IV, 488, 26.

13) In einem Sermon dieser Zeit: IV, 603, 16.

ausgesprochene Gottesgedanke ist ganz ontologisch gefaßt, wobei unversehens der Seinsbegriff in den Wertbegriff umschlägt. Es ist die Gotteslehre Augustins, die hier wiederkehrt mit areopagitischem Einschlag. Daß im übrigen Luther hier die Wege der Mystik geht, spricht er selbst mit dem Hinweis auf den Areopagiten aus [1]).

Allein, den starken neuplatonischen bzw. mystischen Einschlag zugegeben, ist doch eine kritische Sichtung des Materials sehr vonnöten. Dreierlei ist dabei zu beachten, was zum Teil bereits andeutungsweise gestreift ist. Erstens das starke Bedürfnis Luthers, den Gedanken der Majestät und Erhabenheit Gottes kräftig zum Ausdruck zu bringen gegenüber einer Theologie, die nach seiner Meinung in ihrer Methode davon zu wenig durchdrungen ist [2]). Dieses vor allem stimmungsmäßige Motiv mit den Mitteln der Mystik zu bestreiten, liegt einem Luther nahe, der in seligschauervollem Erbeben in der Messe die unmittelbare Nähe des Heiligen zu erleben gewohnt ist. Das Motiv selbst steht nun aber keineswegs in Widerspruch zu seiner reformatorischen Gotteserkenntnis. Der theozentrische Charakter seiner Theologie liegt im Gegenteil ganz in dieser Richtung. Empfindungen frommer Scheu begleiten unwillkürlich als gemütliche Affekte die Vorstellung der Transrationalität der Persönlichkeit Gottes, sowahr Gott „freie" Majestät und seine Liebe heilige Liebe ist, unter die sich der Glaube schweigend beugt. Immerhin, der Weg dieser Gotteserkenntnis ist katholisch und das schillernde Ineinander von ontologischen und ästhetischen Aussagen dem streng ethischen Gottesgedanken, der Luthers neue Erkenntnis ausmacht, fremd und an ihm gemessen unterchristlich. Das hat Luther übersehen über seiner Freude, in der Praxis der Mystik zarte Scheu vor Gottes

1) III, 124, 32.

2) Bei oberflächlicher Betrachtung ist dieses Urteil Luthers unbegründet, kommt doch in dem nominalistischen Gottesgedanken der Charakter der Irrationalität und Majestät Gottes deutlich zum Ausdruck. Aber es ist ein Zeugnis für Luthers fromme Art, daß ihm angesichts der nominalistischen Praxis die theoretischen Erwägungen über die Handlungsmöglichkeiten Gottes fast wie Spielerei erscheinen.

Majestät zu finden. Aber eben dieses schillernde Ineinander erklärt zweitens unschwer den Irrtum, daß Luther in der Verwendung der neuplatonischen Antithesen visibilia-invisibilia usw. sich in neutestamentlichen Bahnen zu bewegen glaubte. Sprechen doch auch der Hebräerbrief und Paulus im Zusammenhang des Glaubensbegriffs von den invisibilia, vertritt doch gerade Paulus den scharfen Gegensatz von σαρξ und πνευμα, sowie (qualitativ gedacht) von αιων ουτος und αιων μελλων = העולם הזה und העולם הבא! [1]) Und in der Tat, es ist nicht zuviel behauptet, wenn gesagt werden muß, daß Luther mit seinen Antithesen und seinem Glaubensbegriff dem neutestamentlichen Christentum ungleich näher steht als einem neuplatonisch gefärbten. Denn überall, wo in der Vorlesung vom Glauben gesprochen wird, erscheint er als die normale Stufe des Verkehrs mit Gott. Selbst beim raptus mentis redet Luther von einer cognitio fidei [2]). Die einzige Stelle, die den Anschein erwecken könnte, als sei der Glaube für Luther eine zu überwindende Vorstufe der Erkenntnis [3]) (Loofs führt sie als Beweismittel für den Neuplatonismus an) [4]), erweist sich als nicht beweiskräftig. Darauf deutet schon hin, wenn Luther wenige Zeilen vorher [5]) sagt: intellectu opus est, quem dat fides. Die Stelle selbst weist viel eher auf einen nominalistischen Einschlag. Denn das prius credere quam intellegere bedeutet im Zusammenhang des Satzes, daß ein Glauben auf Autorität hin einem wirklichen Glaubensverständnis vorausgeht. Von dieser Vereinzelung abgesehen tritt überall die Gleichung auf: fides = intellectus invisibilium [6]). Damit

1) Vgl. dazu Joh. Weiß, Das Urchristentum, Göttingen 1917, S. 472 f.

2) Vgl. vor allem IV, 265, 32.

3) IV, 95, 2. Die ganze Stelle lautet: Quia in sacris et divinis prius oportet audire quam videre, prius credere quam intellegere, prius comprehendi quam comprehendere, prius captivari quam captivare, prius discere quam docere, prius discipulum esse quam doctorem aut sui ipsius magistrum.

4) DG S. 692. 5) IV, 94, 33.

6) Sieht man näher zu, so zeigt sich, daß für Luther invibilia und Glaube zusammengehören, nicht die die fides hinter sich lassende neuplatonische Intuition: ponuntur enim et fundantur (scil. sancti) in invisibibus,

kommen wir zu einer dritten Überlegung, die zuerst Hermelink[1]) und Scheel[2]) angestellt haben. Haben wir bisher gezeigt, daß der größte Teil des von Hunzinger als neuplatonisch gedeuteten Gutes, eben vor allem die immer wiederkehrenden Antithesen und die Fassung des Glaubensbegriffs (intellectus invisibilium) eine Anknüpfung an neutestamentliche Gedankenreihen aufweisen, so ist jetzt mit aller Bestimmtheit noch hervorzuheben, daß Luthers „Neuplatonismus" sich zum größten Teil ganz natürlich durch seine nominalistische Schulung erklärt mit ihrem starken Gegensatz von Vernunft und Offenbarung und ihrer Anlehnung an den Glaubensbegriff Hebr. 11[3]). Achtet man darauf, so werden die neuplatonischen Aussagen außerordentlich stark reduziert. Davon kann auf keinen Fall die Rede sein, daß wie Loofs z. B. annahm[4]), der Neuplatonismus den Schlüssel zum Verständnis der Psalmenvorlesung darbiete[5]). Ob allerdings Scheel

---

que nullus hominum videre potest, credere autem potest. Et hoc est poni, id est fide firmari in absconditis, id est invisibilibus. III, 184, 6ff. Fides und intellectus als korrespondierende Begriffe: III, 172, 19ff. (non nisi celestia, eterna et spiritualia et invisibilia intellegere, quod fit per solam fidem). III, 176, 12 (intellectus ... est in fide et non in sensu neque ratione). III, 474, 14 (intellectum et fidem). IV, 327, 20 (intellectus in fide). IV, 324, 1ff. (intellectus ... theologicus et gratuitus, quo per fidem res non apparentes contemplamur). IV, 285, 10 (Gegensatz zum sensus).

1) A. a. O. S. 121ff.

2) SchrVfRG Nr. 100, S. 164ff. Dazu M. L. I, 304 A. 74.

3) Vgl. Biel oben S. 142f. Besonders charakteristisch für Luthers nominalistische Bildung ist folgende (S. 142 A. 7 schon angezeigte) Stelle III, 507, 36ff.: Intellegere in Scriptura aliter quam in philosophoa capitur, sive sit abstractiva sive universalis: quia philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur, fides autem est non apparentium nec ex apparentibus deducta: imo de coelo est, cum ex apparentibus potius contrarium fidei semper deducatur, ut patet. (Siehe darüber Hunzinger a. a. O. 47; dagegen Hermelink a. a. O. 120 und Scheel, M. L. I, 304 A. 74.) Dazu nehme man hinzu III, 176, 3ff. bes 7—13 (‚Intellectus' in scripturis ... nihil aliud nisi sapientia crucis Christi). Von Neuplatonismus ist da nirgends eine Spur!

4) DG S. 692.

5) Vgl. richtig auch Ficker S. LXXXII.

und in seiner Gefolgschaft v. Schubert[1]) recht haben, wenn sie im Gegensatz dazu von neuplatonischen Elementen gar nichts wissen zu wollen scheinen, dürfte doch zweifelhaft werden, gerade wenn man den Gottesgedanken näher ins Auge faßt[2]) und dabei gewahr wird, daß Luther der Mystik und speziell dem Arcopagiten seinen Tribut gezahlt hat, wenn auch gebrochen (raptus = cognitio fidei, intellectus = fides!) bzw. nur in der Theorie (Luther hat den raptus nicht selbst erlebt)[3]).

Mir scheint, man wird, was die Psalmenvorlesung betrifft, bei vorsichtigem Urteil sagen müssen, daß Luther, der durch areopagitische Schriften und Lektüre Augustins (seit 1509) mit neuplatonischen Gedanken und der Mystik bekannt wurde, darin ein wertvolles Hilfsmittel zur Bekämpfung einer moralistischen „Vermenschlichung" des Gottesgedankens sah, ohne selbst „Neuplatoniker" zu werden[4]): die Begriffspaare visibilia-invisi-

1) SchrVfRG Nr. 124 S. 31.

2) Wenn übrigens Scheel in seiner Besprechung der 1. Psalmenvorlesung darauf hinweist, daß Luther in der gleichzeitigen Weihnachtspredigt (W. A. I, 20 ff.) „mit Hilfe der aristotelischen Philosophie den neuplatonischen, die Persönlichkeit Gottes vernichtenden Seinsbegriff der kirchlichen Lehre von Gott verdrängt und Gott wesentlich als Leben und Bewegung begreift" (SchrVfRG Nr. 100 S. 148. 166), so kann man dem die neuplatonische Fassung des Gottesgedankens in dem oben (S. 229 bei A. 3) zitierten Sermon entgegenhalten. Daraus wird man aber nur den Schluß ziehen können, daß Luther je nach dem ihn gerade bestimmenden religiösen Motiv sich in eklektischer Freiheit, glücklich oder nicht, philosophischer Formulierung bedient, um für seine religiösen Gedanken einen „wissenschaftlichen" Ausdruck zu finden. Die Formulierung ist nur die mehr oder weniger zutreffende Form; für den religiösen Genius Luther im Grunde Nebensache, wie das schon in dem bekannten Brief an Braun 1509 sich widerspiegelt. (Enders 1 Nr. 2 S. 6. 56 ff.) Damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, daß der Erfurter Nominalismus der Ausgangspunkt seines Denkens ist. Aber die erkenntnistheoretische Fragestellung, auch die des Nominalismus beherrscht ihn nicht. Die Philosophie ist nur Magd für einen Luther, der ganz und gar religiös orientiert sich zeigt. Vgl. dazu die Anm. 2 oben S. 123 und das S. 158 über Luthers Scheidung von Vernunft und Offenbarung Gesagte.

3) „Wer wäre so rein?" IV, 65, 1 ff. Richtig Seeberg, DG IV, 1 S. 93.

4) Ähnlich auch die Auffassung Fickers S. LXXXII.

bilia usw. sind bei ihm (neutestamentlich)-nominalistische Bildungen, mit teilweise neuplatonischer Färbung (da wo er die — nach seiner Meinung — „entsprechenden" Antithesen aus neuplatonischen Schriften, Augustins und des Areopagiten, übernahm) und vollends die zentrale Bedeutung, die er dem Glauben einräumt, selbst beim raptus, paralysiert die neuplatonischen Einflüsse. Ja, diese sind für Luther nur ein (allerdings fragwürdiges) Ausdrucksmittel für gewisse reformatorische Motive (Majestät Gottes), im Prinzip auf Grund der oben entwickelten christologischen Einsicht bereits überwunden. Das muß sich im Folgenden zeigen.

Es ist nämlich auffallend, mit welcher Sicherheit Luther die misericordia und bonitas als das eigentliche Wesen Gottes erfaßt und umschreibt, eben im Blick auf Christus: in exhibitione Christi maxime elucet bonitas [1] ... que est misericordia [2]. In ihm erscheint der göttliche Wille als Gnadenwille [3]. Diese Gesinnung Gottes ist unabhängig von unserer Sünde [4]. Non venit iustos vocare, sed peccatores [5]. Ja, erst durch die menschliche miseria wird Gottes Gnade in ihrer ganzen Größe erkennbar [6]. Magnitudo et multitudo misericordie dei et miserie nostre habent se relative [7]. Weil aber Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis sich gegenseitig bedingen, darum wagt Luther schon hier den kühnen Gedanken: Ergo si non perfecte stetisti, gratias age, quia non omnino periisti [8]. Damit hat die Erkenntnis der Größe göttlichen Erbarmens ihren schärfsten Ausdruck erhalten, daß Gott den Sünder nicht erst auf Grund magischer Umwandlung in einen Gerechten annehmbar findet, sondern sich herabläßt in grundloser Barmherzigkeit, um ihm zu helfen. Diese Erkenntnis ist der Tod des meritum in jeder Form [9]. Bonitas enim est, quando quis benefacit im-

1) III, 210, 19. 2) IV, 407, 31.
3) III, 189, 14. 348, 5. 378, 4.
4) III, 47, 12. 447, 31 ff. IV, 96, 32 ff. 5) IV, 383, 8.
6) III, 279, 28. 429, 2. 453, 18. 584, 37. 7) III, 413, 21.
8) IV, 96, 37.
9) III, 284, 8. 351, 34. 475, 17. IV, 212, 11 u. 20. 213, 1. 258, 7. 261, 33 ff. 264, 36. 293, 4. 301, 10. 302, 26. 344, 1 ff. 443, 1. 445, 10.

meritis et indignis. Im andern Fall, Verdienten und Würdigen gegenüber, wird Gutes für Gutes wiedererstattet, wie es recht und billig ist [1]). Gottes Gnade dagegen schließt jedes Geschäft und jede Gewinnsucht aus. Sie gibt unverdient nach freiem Ermessen. Quod diligit Deus, nulli vendit [2]). Gott verkauft seine Liebe nicht. Die Gnade steht außerhalb des Kreises der Rechts- und Vergeltungsordnung. Gottes Wirken ist so sehr in die Sphäre des rein Sittlichen hinaufgehoben, daß die Gnade nur ein reines Vertrauen zu wecken imstande ist, daß sich Gott erschließt propter esse bonum, non propter dare bonum, q. d. propter se ipsum, non propter lucrum [3]). Gott schenkt sich selbst dem Sünder, er gibt sich nicht her als Mittel zum Zweck. Wer nur seine Gaben im Auge hat, steht im Gegensatz zu ihm [4]). Si haberent quod volunt, deum nihil curarent [5]). Jedes Interesse, auch die feinste Genußsucht, ist durch die Tatsache der göttlichen Barmherzigkeit ausgeschlossen, die in unbegreiflichem Erbarmen den Sünder „besucht" in seiner Not [6]). Gott zeigt sich ganz als persönliche Güte und er verlangt uns ganz, um uns zu Persönlichkeiten zu erziehen [7]). Non enim requirit nostra, sed nos [8]). Wie sein Wille einheitlicher Gnadenwille ist, der keine verschiedenen „Gnaden" kennt [9]).

So ist das Wesen Gottes reine Güte dem Sünder gegenüber. Gottes Gesinnung ist demnach unveränderlich [10]). Das gilt nach zwei Seiten hin. Einmal nach der schon besprochenen: Gott erscheint unveränderlich als die Macht des Guten, die sich gerade des Sünders annimmt [11]). Aber auch nach der andern, bisher nur angedeuteten: Gott erscheint unveränderlich als die Macht des Guten, die mit der Sünde keine Gemeinschaft haben kann [12]). Das zweite steht mit dem ersten nicht in Widerspruch, hebt es nicht auf. Indem Gott sich des Sünders annimmt, spricht er das Gericht über die Sünde. Denn die Tat-

1) IV, 278, 7ff. 2) III, 246, 34. 3) III, 303, 19.
4) III, 487, 32. 551, 29. 582, 34ff. 5) A. a. O.
6) IV, 206, 37. 7) IV, 336, 24. 8) III, 280, 26.
9) III, 388, 6. 412, 15. 10) IV, 146, 8.
11) IV, 480, 2. III, 356, 35. 412, 33. 12) III, 354, 2ff.

sache seines Erbarmens über den unwürdigen Sünder läßt dessen Unwürdigkeit erst recht zum Bewußtsein kommen und in der Gemeinschaft mit Gott ist nur eine Reaktion der reinen Gegenliebe möglich, die aufgeht in Gottes Willen, also der Sünde den ernsten Kampf ansagt. So erweckt die Erkenntnis der unveränderlichen Gesinnung Gottes die Forderung: non ipse, sed vos mutari potestis [1]). Scheinbar ganz die katholische Formulierung! Und doch welche Kluft zwischen beiden Anschauungen! Bei Luther ist die Umwandlung des Sünders nicht die Bedingung, sondern die selbstverständliche Folge seines Verkehrs mit Gott. Er spricht damit, um die Begriffe der Rechtfertigungslehre anzuwenden, nichts anderes aus, als daß für Gott das Justifikationsurteil im letzten Grunde ein analytisches ist, weil Gottes Gemeinschaft den Sünder tatsächlich gut macht oder (anders ausgedrückt) persönliches Leben in ihm erweckt. Denn Gottes Liebe ist nicht Schwäche, sondern heilige Liebe. Non enim hoc est misericordiam magnificare, ut vulgo putatur, quia deus parva putet peccata, vel quia non puniat ea: immo hoc est maxime misericordiam eius extenuare [2]). Gottes Gerechtigkeit und Gnade sind identisch, nicht Gegensätze!

Im Zusammenhang mit dem Begriff der heiligen Liebe tritt auch hier der Gedanke der ira dei auf. Sie ist, wie gesagt, in der Tatsache der misericordia mitenthalten. Quia simul necesse est charitatem auferri, si zelus aufertur, dum sint duo comites inseparabiles [3]). Während aber bei dem Sünder, der sich dem im göttlichen Erbarmen liegenden Gericht Gottes willig aussetzt, dieses Gericht die Erlösung selbst ist (ira bonitatis) [4]), wird es für den Selbstgerechten zum Fluch um so größerer Geschiedenheit von Gott (ira severitatis sine mixtura misericordie, sine spe [5]), mera ira) [6]). Hier wirkt die ira dei also in der Weise, daß Gott die Bösen ihre eigenen Wege gehen läßt, sie von seiner Gemeinschaft ausschließt. So ist gerade für sie die ira verschleiert, scheinbar nicht vorhanden, indem Gott sie sich

1) IV, 270, 10. 2) III, 429, 3 ff. 3) III, 433, 6.
4) III, 437, 9. 5) III, 488, 35. 6) III, 437, 9.

selbst überläßt. (Beweis genug, daß für Luther die ira dei ein Bestandteil der misericordia ist, nicht aber eine Fiktion des geängsteten Gewissens, die sich bei der Erkenntn s der misericordia zerstreut.) Unde tunc magis irascitur deus, quando nihil irascitur et dimittit in desideriis suis ire impios, crescere et proficere [1]). Gott überläßt sie der Sünde [2]) und dem Teufel [3]). Zwar traut Luther der misericordia so sehr, daß er, scheinbar sich widersprechend, auch in diesem Falle wieder sagt, der hl. Geist lasse nie vom Sünder. Sed semper sequitur et monet eos, ne ultra proficiant [4]). Gott nimmt sich jedes Menschen an. Omnibus idem est, vult omnes salvos fieri [5]). Mortem non fecit nec delectatur in perditione impiorum [6]). Aber er kann sich der Tatsache nicht verschließen: Si nos convertimur ad veritatem, avertitur ira dei a nobis. Si autem nos avertimur ab illa, convertitur ira dei ad nos [7]). Die Heiligkeit der göttlichen Liebe und die Art ihres persönlichen, nicht magischen Wirkens bringt Luther zur Überzeugung: impiis non in eternum benevolus erit [8]).

Damit stehen wir im Problem der Prädestination, das Luther in religiöser Selbstbescheidung ebensowenig wie die Frage nach dem Ursprung der Sünde verfolgt. De iudicio enim discretionis et electionis non voluit nos deus multa scire: ideo ei relinquendum [9]). Wichtig ist es ihm nur, kräftig den Gedanken der Wunderlichkeit oder Superrationalität Gottes zum Ausdruck zu bringen, wie er von verschiedenen Seiten der frommen Erfahrung her zu entwickeln ist. Einmal im Blick auf die Unableitbarkeit des göttlichen Erbarmens, das sich nicht rational berechnen und erhandeln läßt. Gottes Liebe ist völlig unbegreiflich. Hinsichtlich des Menschen: das Schuldbewußtsein läßt das Erbarmen Gottes unmöglich erscheinen. Peccatum vehementer fidem et fiduciam in dei bonitatem enervat [10]). Bezüglich Gottes: für ihn liegt keine innere „Notwendigkeit" zur

1) III, 330, 10. 368, 2. IV, 479, 1. 2) III, 333, 38.
3) III, 334, 17. 4) III, 53, 1. 5) III, 91, 13.
6) III, 161, 30. 7) IV, 7, 27. 8) IV, 164, 14.
9) IV, 470, 30. III, 408, 1 ff. 10) III, 168, 9. 110, 30 ff.

Liebe vor. Summus est et nullius eget [1]). Darum kann von der Realität der göttlichen Liebe nur überzeugt sein, wer sie erfahren, erlebt hat. Bonitatem eius recte videre et credere nullus potest, nisi qui prius eam aliquo modo expertus sit et gustaverit [2]). Aber nicht nur die Tatsache der Güte Gottes im allgemeinen ist unbegreiflich, sondern ebenso, daß ich im besonderen ihrer gewürdigt werde (Prädestinationsproblem) [3]). Davon war oben die Rede. Zweitens übersteigt die Wirkungsweise dieser bonitas jedes rationale Denken [4]): Dum mala ostendit, maxime bona ostendit [5]). So kommt es gewissermaßen zu einer Umwertung aller Werte. Der Schematismus der Vergeltungs- und Lohnordnung ist ganz durchbrochen [6]). Diese Übervernünftigkeit göttlichen Handelns erscheint dem Frommen immer größer und treibt ihn immer mehr zu einer ehrfürchtigen Scheu vor der Majestät Gottes [7]). Quanto enim magis divina bonitas, sapientia, maiestas a sanctis cognoscitur: tanto ipsi timoratius et reverentius se ad eum habent, ita ut vere exultent ei cum tremore. Diese zitternde Scheu ist also ein notwendiger und spontaner Begleitaffekt der Erfahrung göttlicher Liebe [8]). Damit ist die oben [9]) ausgesprochene Einsicht, daß für Luthers Empfinden die mit neuplatonischen Mitteln zum Ausdruck gebrachte religiöse Scheu vor der unfaßbaren Majestät Gottes keineswegs im Widerspruch zu dem aus dem reformatorischen Gottesbilde abgeleiteten kindlichen Vertrauen stehe, von ihm selbst bestätigt. Ja, gerade für letzteres ist es eine unbedingte Notwendigkeit, den Gedanken der Majestät Gottes stark hervorzuheben, wenn nicht das nach Analogie menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse vorge-

1) III, 43, 40 f. IV, 196, 29. 2) III, 168, 32.

3) III, 431, 22. IV, 433, 5 ff. 4) IV, 208, 15.

5) III, 64, 5. 153, 30. 370, 27 f. 407, 19 ff. 416, 23 ff. 487, 7 ff. IV, 243, 10 ff.

6) IV, 213, 2 ff. 314, 35 ff. III, 116, 25. 139, 26. 143, 12 u. 40 ff. 144, 12.

7) III, 406, 35 — 407, 12 bes. Z. 9 ff. 8) A. a. O.

9) S. 229 u. 231. Diesen inneren Zusammenhang hat auch Seeberg übersehen, obwohl er erfreulicherweise im Gegensatz zu Hunzinger den Neuplatonismus Luthers nur als eine Episode behandelt. DG IV 1, S. 92 f.

stellte persönliche Verhältnis zu Gott ein irreligiöses werden soll. Das Motiv, das Luther leitet, ist zweifellos richtig, wenn auch nicht die Methode, mit dem er diesem richtig erfaßten religiösen Bedürfnis Rechnung trägt. Doch zur Sache! Gott handelt unbegreiflich mit seinen Kindern; er ist als Urheber aller Übel zu ehren [1]), aber der Grund derselben ist die göttliche Barmherzigkeit [2]) und ihr Zweck die Erweckung und Festigung des frommen Charakters [3]). Aber auch noch eine dritte Überlegung führt zur Anerkennung der Wunderlichkeit Gottes: die Unbegreiflichkeit der Gabe Jesu. Unbegreiflich um ihres Wertes willen, unbegreiflich auch, weil der Mensch Jesus als „unser" Gott erlebt wird. Ideo ipse quasi tacuit nomen patris et allegat nomen dei et suum [4]). Hier soll übrigens im Vorbeigehen darauf hingewiesen werden, daß die Formel „Deus absconditus" in der Psalmenvorlesung fast nur [5]) in christologischem Zusammenhang gebraucht wird: der in Menschengestalt verborgene Gott, den carnales als solcher unsichtbar, nur den spirituales offenbar [6]). Selbst wenn nun neuplatonische Voraussetzungen an dieser Bildung beteiligt sein sollten, so ist doch von einer gegenüber Luthers späterer Christologie gegensätzlichen Gewichtlegung allein auf die Gottheit Christi, wie Hunzinger annehmen zu dürfen meint [7]), nach allem hier Vorgetragenen keineswegs die Rede.

Gottes Wesen ist Liebe. Also etwas Persönliches, Übervernünftiges. Diese Liebe aber ist nicht beschränkt wie menschliche Liebe, sondern eben Liebe Gottes. Darum ist mit ihr der Gedanke der Absolutheit verbunden. Die göttliche Liebe ist als solche zugleich allmächtige Liebe. Wort und Tat fallen bei Gott zusammen [8]). „Er kann schaffen, was er will". Jeder zwecksetzende Gedanke Gottes wird zur Wirklichkeit. Und ebenso ist alles Wirkliche Gottes Werk. An dieser Aussage hindert Luther nicht die fromme Scheu, die die Herkunft der Sünde und

1) III, 223, 37. 2) 340, 12. 427, 14ff.
3) 116, 17ff. 145, 31. IV, 226, 19. 4) IV, 596, 2ff.
5) Vgl. aber III, 124, 29—39.
6) III, 515, 38f. IV, 98, 7. Vgl. auch III, 547, 24. IV, 94, 27.
7) A. a. O. S. 14f. 8) III, 152, 7. 281, 1ff.

des Bösen wie die Existenz der damnati nicht auf Gott zurückführen mag; diese Not läßt er einfach bestehen. Genug, daß der Fromme selbst sich genötigt sieht, seinen inneren Besitz restlos als Werk Gottes anzusehen. Quid habes quod non accepisti? [1]) Omnia opera nostra tu operatus es, Domine [2]). Deus omnia facit et cum omnibus agit [3]).

Damit dürften in der Hauptsache alle wesentlichen Züge des Gottesbildes der Psalmenvorlesung zusammengetragen sein. Dann zeigt sich aber deutlich, daß Luther tatsächlich auf Grund seiner christozentrischen Auffassung bereits 1513/15 einen rein persönlichen Gottesgedanken gehabt hat. Zwar waren starke neuplatonische Einschläge daneben nicht zu leugnen; es wurde aber auch die Brücke sichtbar, die Luther beides als miteinander vereinbar erscheinen lassen konnte, zumal in der Frömmigkeit des Neuplatonismus der Hauptnachdruck nicht im Gedanklichen, sondern im Stimmungsmäßigen liegt. Mag Luther auch kein Systematiker im strengen Sinne sein — sein personalistisches Gottesbild zeugt von einer Gedankenarbeit ersten Ranges, und die Ableitung der einzelnen Züge aus dem religiösen Grunderlebnis, wie sie in dieser Arbeit versucht ist, wäre nicht möglich, wenn nicht, unbewußt wenigstens, dem Exegeten Luther dieser methodische Zusammenhang offenbar gewesen wäre. Darum wird er aber auch ohne die Erkenntnis einer für ihn vorliegenden psychologischen Möglichkeit zur gleichzeitigen Vertretung im Grunde disparater Gedankenreihen nicht ganz verstanden [4]). Daß sich der neuplatonische und der christliche Gottesgedanke oder Mystik und geschichtliche Religion genau genommen ausschließen, ist ihm in der Psalmenvorlesung noch nicht recht klar geworden, eben weil sie sich ihm zu ergänzen schienen. In der Rm.vorlesung hat der reformatorische Gottesgedanke in dieser Hinsicht kritischer gewirkt: die neuplatonischen Aussagen treten nur noch vereinzelt auf. Darin ist ihr eigentlicher Fortschritt, was den Gottesgedanken betrifft, zu suchen. Abgesehen davon, daß der reformatorische

1) III, 42, 37. IV, 228, 8. 2) III, 36, 39.
3) III, 156, 3 ff. IV, 308, 18. 4) Vgl. oben S. 123 A. 2.

Gottesgedanke mit Hilfe des Römerbriefes Pauli und unter dem Eindruck Taulers Luther zu noch konsequenterer Beseitigung nominalistischer Reste geführt hat. Aber unleugbar ist die volle reformatorische Erkenntnis schon in der Psalmenvorlesung zu klarem Ausdruck gebracht. Die Konzeption eines Neuen geht stets rascher vor sich, als die damit notwendig gewordene Ausscheidung der alten Schlacken. Konsequenzen werden langsam gezogen. Vide vel in meo casu, quam difficile sit eluctari et emergere ex erroribus totius orbis exemplo firmatis, et longa consuetudine velut in naturam mutatis [1]). Auch die Rm.vorlesung ist mit dieser Aufgabe noch keineswegs am Ende.

Es ist etwas ungeheuer Einfaches um Luthers Gottesgedanken, alles ist organisch entwickelt aus seinem religiösen Erleben heraus. Um dieser Wahrheit kräftigen Ausdruck zu geben, ist in diesem Kapitel die ganze Darstellung bisher bestritten worden ohne jede Anleihe an die angeblich unmoderne Rechtfertigungslehre. Luther vermochte auch in seinen Anfängen sich des scholastischen Gewandes zu entkleiden und in rein religiösen Tönen von dem zu reden, was seine Seele erfüllte.

---

1) Luther in der Präfatio BoA IV, 425, 21 ff. — Zu untersuchen, was in der Psalmenvorlesung überhaupt an katholischem Gut trotz der reformatorischen Erkenntnis kritiklos mitgeschleppt wird, ist hier nicht unsere Aufgabe. Aber einiges sei angedeutet: Der katholische Kirchenbegriff (von Gott eingesetzte Heilsanstalt) III, 160, 3 ff. 244, 28 ff. 268, 37 f. 269, 31 ff. 446, 32. IV, 68, 25. Bezeichnend ist aber doch die Auskunft, daß Gott allein direkt zum Herzen zu sprechen und Sünden zu vergeben vermöge, III, 347, 25 u. 39 f. 348, 3 u. 13. Der reformatorische Kirchenbegriff ist angebahnt III, 150, 16 ff. 184, 1 ff. Vgl. auch den mystischen Kirchenbegriff III, 254, 28. IV, 42, 6. 49, 25. 220, 30. 234, 46. Über den prelatus = mysticus Chr. siehe oben S. 228 A. 8 u. 9. Nur kirchlich sanktionierte Schriftauslegung und Laienbevormundung III, 139, 21. 144, 32. 517, 35 ff. Mönchsgehorsam z. B. III, 18, 25. Virginitas III, 264, 15. Syntheresis z. B. III, 238, 13. IV, 336, 14. Cooperatio nostra III, 389, 12. Meritum III, 85, 24. 111, 28. 126, 22. IV, 314, 4 u. 11; de congruo (facienti, quod in se est) IV, 262, 2—7. 312, 40. Und zum Schluß etwa die Behauptung, daß spiritualia bona ... rigidissima discretione datur tantummodo bonis: III, 463, 14 — Man vergleiche vor allem die Liste Scheels SchrVfRG Nr. 100 S. 154 ff.

Aber wenngleich Luthers Gottesbild vollständig entwickelt sein dürfte, so ist dennoch auch auf die scholastische Ausprägung dieser Gedanken in Kürze noch einzugehen; weil in diesem Rahmen Luthers neue Erkenntnis erwuchs und vertreten werden mußte. Es ist also im Folgenden noch der Begriff der iustitia dei (passiva) [1]) in der Psalmenvorlesung zu untersuchen.

Für Luther ist, das kam immer wieder zum Vorschein, Gott und damit das Gottesverständnis die Hauptsache in der Religion. Es ist also die Frage der Heilsgewißheit so zu orientieren: Wie denkt Gott über mich? Nicht das eigne Urteil oder das der Menschen entscheidet darüber, sondern allein Gottes Urteil ist maßgebend. Mit diesem nominalistischen Gedanken hat Luther wirklich Ernst gemacht. Requiritur iustitia dei, ut coram deo iustus sit — jene ist die Grundfrage für den Menschen [2]). Darum stellt Luther iustitia dei und iustitia humana einander als absolute Gegensätze gegenüber [3]). Dann handelt es sich anscheinend darum, diejenige Gerechtigkeit zu finden, durch die wir von und vor Gott gerechtfertigt werden: qua tu iustificas et qua coram te iusti sunt [4]). Sie wird erlangt aus dem Glauben. Corde creditur ad iustitiam [5]). Iustitiam, quam dat fides [6]). Oder noch deutlicher: iustitia und sola fides sind identisch [7]). Der Glaube ist das ganze subjektive Christentum. Fides est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam iustificamur et salvamur [8]). Die einzig „christiana" iustitia ist die Gerechtigkeit von und vor Gott. Indem Gott sie schenkt, ist die Verheißung seiner misericordia erfüllt.

Damit ist nun freilich die reformatorische Erkenntnis ausgesprochen. Gott schenkt dem Menschen die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt; diese Gerechtigkeit ist das Vertrauen. Also nicht ein habitus, sei er nun vom Menschen erworben oder ihm verliehen, sondern allein ein sittliches Grundverhalten. Allein, dieser Be-

1) Auch in der Psalmenvorlesung fehlt der Zusatz passiva. Vgl. zum Ganzen den Exkurs II, S. 212ff.; hinter dem II. Kapitel.

2) III, 283, 38. 365, 4. 3) III, 449, 19. 451, 9.

4) III, 286, 11. 200, 19. 5) 248, 29. 297, 2. 566, 20.

6) IV, 246, 21. 7) III, 320, 21. 309, 18. 338, 31. 8) IV, 127, 28.

hauptung fehlt noch die innere Begründung. Sie kann nur darin gefunden werden, daß Gott Persönlichkeit ist. Denn allerdings, einer solchen gegenüber ist nur eine Beziehung möglich: eben das hingebende Vertrauen, das sie als Persönlichkeit anerkennt. So kommen wir zu dem eigentlichen Sinn dessen, was die iustitia dei passiva für Luther bedeutet. Er nennt sie dei passiva, weil im Vertrauen Gottes Gerechtigkeit von uns anerkannt, er von uns gerechtfertigt wird. Aus dieser logisch (nicht zeitlich) primären Auffassung ist die andere, vorhin entwickelte erst abzuleiten.

Dieses Verständnis ist in der ganzen Psalmenvorlesung lebhaft zum Ausdruck gebracht. Nihil enim ita deum provocat, quam incredulitas: quia hoc est directe deum negare ac sic idolotrare. Quia veritatem dei non credunt: ergo nec deum [1]). Omnis talis arguit deum mendacii [2]). Luther kennt keine höhere sittlich-religiöse Forderung als die: Gottes Wahrheit die Ehre zu geben, seine Wahrhaftigkeit anzuerkennen, ihm zu vertrauen; und keine andere Erlösung als die: durch die Beugung unter Gottes Wahrheit wahrhaftig sein zu dürfen. Und umgekehrt keine größere Sünde als die: Gottes Wahrhaftigkeit zu leugnen, ihn zum Lügner stempeln, ihn seiner sittlichen Ehre als „Gott" zu berauben; und keine ärgere Verdammnis als die: durch solches Tun sich selbst zu betrügen und zum Lügner werden zu müssen. War vorhin die humana der iustitia dei gegenübergestellt, so bedeutet jetzt erstere die Selbstrechtfertigung und Entschuldigung des Menschen [3]), deren Gegensatz aber das Selbstgericht und die Rechtfertigung Gottes: accusare se ipsum, iudicare se ipsum, iustificare deum [4]). Quare a nullo iustificatur, nisi ab eo qui se accusat et iudicat [5]).

---

1) III, 584, 34 ff.

2) III, 566, 4 ff. 171, 9. Man vgl. dazu die fast gleichlautenden prachtvollen Ausführungen in „Von der Freiheit eines Christenmenschen" zum Elften. W. A. VII, 25.

3) III, 26, 23. 29, 31. 51, 22. 327, 7. 331, 28.

4) III, 26, 24. IV, 388, 32 ff. Hinweis auf Bernhard: IV, 198, 19 ff.

5) III, 288, 30. 191, 26. 284, 23 ff.

Folglich ist dies Luthers Meinung, wenn er von iustitia dei passiva redet: Gott will als Persönlichkeit von uns anerkannt werden, als Gerechter in seinem Urteil über die menschliche Sündhaftigkeit. Im Vertrauen wird seine Wahrhaftigkeit bejaht. Er ist wahrhaftig, wenn er den Sünder verurteilt. Seine Einschätzung des Sünders entspricht der Tatsache [1]). Aber ebenso wahrhaftig und treu ist er mit seiner Verheißung, sich des Sünders zu erbarmen [2]). Wer sich unter sein Urteil beugt, Gott die Ehre gibt, dem hilft er in grundlosem Erbarmen. Darum ist der Glaube die Justifikation. Oder anders ausgedrückt: indem Gott von uns als gerechte und wahrhaftige Persönlichkeit geehrt wird, werden wir von Gott als gerecht und wahrhaftig anerkannt oder gerechtfertigt. Insofern ist das vulgäre Verständnis der iustitia dei nur als abgeleitetes richtig. Luther spricht diesen Zusammenhang selbst aus und beschreibt ihn mit wunderbarer Sicherheit: Qui sese iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat: quia dicit id de se, quod deus dicit de eo. Et ita iam conformis deo est et verax et iustus, sicut deus, cum quo concordat [3]). Trotz aller Sünde und aller Schuld ist der Gott in vertrauensvoller Hingabe rechtfertigende Mensch vor Gott gerechtfertigt, denn er unterwirft

1) Es ist durchaus zutreffend, wenn Loofs, StKr 1917 S. 415 speziell von der vorreformatorischen Theologie und da wieder der Psalmvorlesung behauptet: „Nicht selten scheint es, als sei das Gott Recht geben in dem Verdammungsurteil über uns das Wichtigste in der neuen Gerechtigkeit". Ob nicht der ausgesprochene Gegensatz gegen die Oberflächlichkeit des nominalistischen Sündenbegriffs die Ursache davon ist? Für Luther ist es eine Erlösung, daß er seine Schuld bejahen darf, ohne doch verzagen zu müssen, daß er wahrhaftig sein kann mit frohem Mut! Zudem ist gerade die Sündenerkenntnis das einzige „experimentale" dafür, daß Gott in seinem Urteil wahrhaftig und treu ist. Darauf beruht ihre große Bedeutung. Sie ist Bedingung der Erkenntnis Gottes auch in dem Sinn des einzig handgreiflichen Erkenntnisgrundes (vgl. auch die [S. 158 ungenau zitierte] Schrift von Erw. Schneider, Religion als Erfahrung am „Worte Gottes" nach Luther, Göttingen, 1917): gerade an diese „Erfahrung" klammert sich der Glaube, um im Sinne des paulinischen πόσῳ μᾶλλον auf die „unsichtbare" Verheißung zu trauen, daß Gott, der „sichtlich" mit Recht richtet, helfen will.

2) IV, 616, 13. 3) III, 289, 33ff.

seinen Willen Gott und erlebt darin die sittliche Gemeinschaft mit ihm. Mag das Gute für den Frommen nie Gegenstand der Erfahrung werden [1]), mag er sich nie fertig finden in seinem irdischen Dasein [2]) — diese Unfertigkeit dient ihm nur zum sittlichen Ansporn [3]) — der Gemeinschaft mit Gott ist er sicher, im Glauben besitzt er die frohmachende Erkenntnis Gottes und Unterordnung unter seinen Willen, die ihn prinzipiell Gott ähnlich gemacht hat [4]). Denn indem er sich auf den in Christus offenbaren Gott verläßt, hat er einen festen Grund „in stabilitate“ [5]), so daß er bei aller Spannung des inneren Kampfes jauchzen kann in fide et spe futurorum, que nobis promisit deus [6]). So erfährt der Sünder im Blick auf seine Unvollkommenheit die Justifikation als ein synthetisches Urteil Gottes: er ist gerecht, weil Gott ihm seine Sünde nicht imputiert [7]). Aber in Gottes Augen ist es ein analytisches; im Prinzip ist er „Persönlichkeit“ wie Gott selbst. Retribuit mihi fidem et veritatem, qua coram ipso sum verax, ac si iam non homo, sed deus ac dei filius et similis patri proles [8]). Den, der Gottes Wahrhaftigkeit anerkennt, erkennt Gott seinerseits als wahrhaftig an, mit dem hat er Gemeinschaft.

Das ist der großartige Gedanke der iustitia dei passiva: restlose Ethisierung und Personalisierung des Gottesgedankens in Einem! Gott will als absolute persönliche Liebe erkannt und bekannt sein, die in sittlicher Gemeinschaft mit dem Menschen diesen sittlich macht oder zu einer gottähnlichen Persönlichkeit erzieht. Auch er soll „frei“ sein. Fides est lex Domini immaculata [9]); der Glaube erfüllt alles von

1) IV, 320, 23.

2) III, 37, 32. 110, 1ff. 291, 14. 323, 3ff. 357, 1ff. IV, 315, 34ff. 320, 14ff. 328, 23ff. 364, 17ff.

3) III, 46, 40. 47, 7. 424, 4. 430, 36f. 4) IV, 266, 4. 280, 3.

5) III, 350, 31. 610, 12. 649, 17. 651, 2.

6) IV, 360, 7ff. Fides und spes wachsen zusammen im Kampf um den sittlichen Fortschritt. (Man vgl. dazu Seeberg, DG IV, 1 S. 105). Ob nicht gerade auch hier eine Wurzel zu finden ist für Luthers starken Gebrauch des Begriffspaares visibilia-invisibilia?

7) III, 175, 11 u. 28ff. 283, 6. 8) IV, 269, 29. 9) III, 29, 1.

innen heraus [1]), denn die Liebe macht alles leicht [2]). Hoc est enim esse in spiritu libertatis, cui non est positiva lex et statutum, quia amplius facit quam sibi precipitur [3]). Die Liebe ist unermüdlich. So stiftet auch der Fromme Gemeinschaft in der Einigkeit des Glaubens [4]); einer steht für den andern [5]). Sic enim deus vult hominem per hominem salvare [6]). So schafft Gott ein Reich der Liebe, stiftet sein persönlicher Wille eine Gemeinschaft mit ihm und untereinander verbundener und ihn offenbarender Persönlichkeiten. Alles Tun des Frommen ist diesem Zweck untergeordnet, von ihm empfängt alles Beginnen seinen Adel. Sanctus non prophanus in omnibus operibus suis [7]). Das ganze Leben wird zum Gottesdienst, weil jeden Augenblick nur eine Aufgabe dem Menschen gestellt ist: vivere in conspectu dei [8]).

Es ist nun vollends offenbar, daß Luther bereits in der Psalmenvorlesung nicht nur den neuen Weg zu Gott gekannt hat, sondern auch einen neuen Gottesgedanken zu entwickeln vermochte [9]).

---

1) IV, 379, 27. 2) III, 83, 22. 89, 25. 3) IV, 320, 6 ff.

4) III, 385, 7. 361, 26 ff. 386, 28. IV, 401, 2 ff. 5) III, 430, 25,

6) IV, 211, 18 u. 37. Vgl. dasselbe Motiv in „De libertate christiana".

7) IV, 452, 4. 8) III, 190, 35.

9) Wichtig wäre eine Untersuchung der Frage, ob diese Behauptung auch für den Anfang der ersten Psalmenvorlesung zutrifft, um der weiteren Frage näher zu treten, wann das Turmerlebnis anzusetzen ist, ob zu Beginn oder vor der Psalmenvorlesung. Freilich ist das letztere Problem insofern kompliziert, als selbst das Fehlen einer reformatorischen Auslegung der iustitia dei in den Anfangspartien noch kein ausreichender Beweis für das Fehlen des Turmerlebnisses ist (Man beachte nur, wieweit — bis in den 2. Teil unserer Vorlesung — Luther u. U. noch das facere quod in se est mitschleppt; dazu kommt noch der Vergeltungsgedanke der Psalmen selbst!). Indes ist auch die erste Frage nach dem Bestand der Anfangspartien methodisch einwandfrei zu lösen m. E. unmöglich, solange nicht eine kritische Bearbeitung des Textes der Psalmenvorlesung spätere Überarbeitung Luthers kenntlich macht. Die Hypothese, die z. B. Hirsch vorlegt a. a. O. S. 163, ist keineswegs zutreffend. Spätestens zu Ps. 35 (36), 7 = W. A. III, 199, 18 findet er die neue Erkenntnis Vorher III, 76, 22. 91, 1 ff. 94, 4 zeigten sich Umschreibungen der iustitia dei als distributiva, aber „keine einzige, die die

neue Erklärung ausspricht". Das sei um so auffallender, als die beiden letzten Stellen in den Parallelpsalmen 97 (98), 9 und 128 (129), (nicht 118 (9)!), 4 reformatorisch interpretiert seien. Die letztere Tatsache beweist höchstens, daß Luther allmählich sicherer wurde. Denn die erstere Behauptung Hirschs ist um so unbegreiflicher, als er den Aufsatz von Loofs in StKr 1917 angreift, also kennt, der S. 351 A. 4 mehrere Stellen mit der neuen Erklärung vor III, 199 gesammelt hat, nämlich 43, 30. 65, 5. 66, 6. 111, 10. Ich füge noch hinzu: 31, 10. Wenn umgekehrt in späteren Psalmen Hirsch das alte Verständnis nur „ganz vereinzelt" vorgetragen findet (er nennt nur 195, 5), so ist auch das nicht ganz zutreffend. Ich verweise nur auf III, 471, 28 u. 35, ja sogar IV, 204, 7 (ohne Anspruch auf Vollständigkeit meiner Hinweise zu erheben; ich habe nicht direkt danach gesucht). Hirschs Versuch versagt also und man wird sich gedulden müssen, bis die in Angriff genommene (vgl. Scheel in der Kaftanfestschrift S. 306 A. 6) kritische Bearbeitung der Psalmenvorlesung vorliegt.

Nachträge. Solche kritische Untersuchung ist nach Abschluß meiner Arbeit für einige Psalmen erschienen: Hedwig Thomas, Zur Würdigung der Psalmenvorlesung Luthers, 1920. (Vgl darüber zuvor Loofs, StKr 1919, 370f.) Auf alle Fälle ist durch sie die Unrichtigkeit der Hypothese Hirschs erwiesen. Denn 1) nicht nur Pf. 10 u. 18, sondern auch 79 und 121 werden als „unterreformatorisch" festgestellt, während Pf. 51, aber auch schon Teile von Pf. 1 (nämlich III, 13, 33—15, 9 u. 26, 19—31, 38) die neue Erkenntnis einwandfrei enthalten. Und 2) erscheint es als sicher, daß Luther noch während der Vorbereitung zur Vorlesung seine reformatorische Einsicht gewann, weil die reformatorischen Partien von Pf. 1 nebst dem Vokabularium (III, 27, 7 bis 31, 38) bibliothekarisch unmittelbar mit der Präfatio zur Vorlesung zusammengehören (vgl. bei Thomas bes. S. 22ff.). —

Nur eben vor Abschluß der Korrektur kann ich noch hinweisen auf die im Augenblick veröffentlichte Abhandlung von Holl, „Die iustitia dei in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes" in der „Festgabe v. Fachgenossen usw. für A. v. Harnack" 1921, S. 73ff. Wenn er S. 91f. hervorhebt, daß Luther mit seinem Verständnis von Röm. 1, 17 einen neuen Gottesgedanken inauguriere, daß nämlich Gott Gnade schenke nicht „an seiner Gerechtigkeit vorbei", sondern „durch seine Gerechtigkeit hindurch", so kann ich ihm nur völlig beistimmen, vgl. bes. oben S. 175 A. 7 u. 177. Aber sein Gegensatz gegen das Loofssche Objektivationsschema (S. 91 Anm. 1; es ist zu bedauern, daß Holl ihn nur mit dem Hinweis auf Hirsch begründen konnte) beweist mir, daß bei weitgehender Einigkeit in dem sachlichen Verständnis dessen, was Luther unter iustitia dei passiva verstand, eine Einigung in dem technischen Verständnis dieser Formel sich vielleicht kaum durchsetzen wird. Ich kann jedenfalls auch jetzt nicht abgehen von dem in Exkurs II S. 212ff. Gesagten.

Berichtigung. S. 125 Anm. 1 ist zu lesen v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. III (nicht I).

2.

D. O. Albrecht
Naumburg a./S.

Matthias und Andreas Wanckels Sammlungen Lutherscher Buch- und Bibeleinzeichnungen[1])

Schon V. E. Löscher oder sein ungenannter Mitarbeiter hat in der ersten deutschen theologischen Zeitschrift „Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen Theologischen Sachen" usw. (seit 1701 zuerst unter dem Titel „Altes und Neues aus dem Schatz theolog. Wissenschaft", seit 1702 ff. „Unschuld. Nachr.", seit 1720 unter der Bezeichnung „Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theolog. Sachen" erschienen; vgl. Ukert, Luthers Leben I, 1817, S. 40 f. PRE³ Bd. 11, 594 f.) im Jahrgang 1712, S. 755—777 und 940—960 auf Andreas und Matthias Wanckel als Vermittler der Überlieferung Lutherscher Bucheinzeichnungen aufmerksam gemacht. „Ex MSto" (vgl. S. 940) veröffentlichte Löscher hier „Andreä Wanckels, Bürgermeisters zu Hammelburg in Francken, Manual", mit folgenden einleitenden Worten:

„Es war dieser Bürgermeister ein guter Lutheraner, mit

1) Vgl. ThStKr. 1919 (Lutherana II), S. 279—306: „Quellenkritisches zu Aurifabers u. Rörers Sammlungen der Buch- u. Bibeleinzeichnungen Luthers".

Luthero, Philippo Melanchthone und andern Theologis selbiger Zeit wohl dran. Dieser trug allerley feine und nachrichtliche Sachen in ein Büchlein zusammen, so viel zu schliessen, aus derselben eigenen Handschriften. Weil uns nun dasselbe zu Handen kommen, wird es nicht undienlich seyn, das Beste daraus hieher zu bringen, wenn auch etliches schon anderweit vorkommen möchte. Er hat sie ohne Zweiffel durch seines Bruders M. Matthiae Wanckels, so Lutheri und seiner Collegen familiarer Freund war, Vorschub erhalten."

Dann beginnt die Veröffentlichung des „Manuals" S. 756 unter der Überschrift: „Kurtze und runde Gedancken über Sprüche H. Schrifft, die zum Andencken theils in Bücher geschrieben, theils sonsten geschrieben übergeben seyn von Herrn Luthero und seinen Gehülffen, &c."

Nach Seidemann (vgl. dessen „Lutherbriefe" 1859, S. 81. 86 und desselben bei Burkhardt, Luthers Briefwechsel 1866, S. 2 zu I, 33—34 Nr. 19 sehr fehlerhaft abgedruckte Notizen über Wanckel) hat neuerlich besonders Kawerau bei Enders 16, S. 153 ff. 353 ff. auf diese Quelle verwiesen, ohne jedoch sie vollständig auszubeuten (vgl. meine Bemerkungen im ARG 1917, S. 175. 179 ff.). Eine genauere Berücksichtigung derselben, wie sie soeben D. Flemming bei Enders Bd. 17 (1920) am Schluß der Lutherbriefe zum Jahre 1546 dargeboten hat, war nötig.

Das „Manual", das Löscher vorlag, ist verschollen, wie manches andere Manuskript, das dieser fleißige Forscher uns durch seine Abdrucke überliefert hat (vgl. Weim. Ausg. Bd. 1, S. 18 f.). Er hat seine Vorlage, wie er droben a. a. O. sagt, leider nicht vollständig gedruckt. Auch ist ihm sogleich in seinen einleitenden Worten ein bedauerlicher Irrtum untergelaufen (worauf mich zuerst Prof. D. Haußleiter in Greifswald mit Bezug auf meine Bemerkungen im ARG 1917, S. 175. 179 freundlichst aufmerksam gemacht hat): der angeführte Verfasser jenes Manuals, Andreas Wanckel, ein Bruder des Matthias, kann, wie sein aufgespürter Lebenslauf zeigt (s. u.), nicht Bürgermeister seiner Heimatstadt gewesen sein. Daß aber er, und nicht etwa Matthias, der Sammler und Schreiber des Manuals war, ist als eine richtige Angabe Löschers festzuhalten; eine bedeutsame Stelle

(im Abdruck a. a. O. S. 944 unten) bestätigt es: zu der lateinischen Auslegung von Matth. 10, 41 ist angemerkt: „Martinus Luther. D. in Hoseam fratris mei Matthiae Wanckelii.“ Wie Löscher dazu gekommen ist, den Andreas zum Bürgermeister zu machen, ist nicht auszumachen [1]). — Vergegenwärtigen wir uns näher die Personalien dieser beiden Gebrüder Wanckel, die als Lutherüberlieferer Bedeutung haben.

Von Andreas ist folgendes bekannt. In der unterfränkischen Stadt Hammelburg, wo die aus Schweden eingewanderte angesehene Familie schon vor der Reformation ansässig war, als zweiter Sohn des Endres W. laut der Stammtafel [2]) am 10. November 1516 geboren, ist er, 6 Jahre nach seinem älteren Bruder Matthias, am 5. November 1535 in Wittenberg immatrikuliert

---

1) Ist etwa ein gleichnamiger Nachkomme des Andreas Wanckel Bürgermeister in Hammelburg gewesen, den Löscher als Besitzer des Manuals darin eingetragen fand? Der genaue Kenner der Wanckelschen Familiengeschichte, Geh. Rat Alfred Wanckel in Altenburg, ein direkter Nachkomme jenes Lutherschülers Andreas W., schreibt mir dazu: „Nach dem Hammelburger Kirchenbuch ist 1613 ein Andreas W. in Hammelburg erwähnt, aber ohne Nennung des Amtes. Vielleicht ist dieser der Gesuchte. Doch kann auch der Vater des Andreas (I) und seiner Brüder Matthias und Bartholomäus gemeint sein. Dieser steht in der tabula [d. i. in der privatim gedruckten Stammtafel] als „Endres W.“ und Vater von „Endres, Matthes u. Bartelmes verzeichnet, geb. 1482, gest. vor 1561. Dessen Vater Johannes soll ‚Schulthes‘ in Hammelburg gewesen sein; vielleicht war dies Schultheißenamt erblich?“ Dann könnte man vermuten, daß Andreas Wanckel im Manual als Sohn des gleichnamigen Hammelburger Bürgermeisters bezeichnet war, woraus sich Löschers Irrtum erklären würde. Es verschlägt nicht viel. Koffmanes Angaben in „Die Handschr. Überlieferung der Werke D. M. Luthers“ (1907) S. XV, wo das in Unsch. Nachr. a. a. O. Gemeldete einfach übernommen ist, sind jedenfalls zu berichtigen.

2) Vgl. O. Wanckel, Stammtafel der Familie Wanckel v. J. 1387 an, 3. Aufl. Altenburg (Selbstverlag) 1910. So zitiert von Cohrs in Weim. Ausg. Bd. 53, S. 4 Anm. 1. Es ist kein Buch, sondern eine große zusammenlegbare Tabelle, ein Privatdruck, der fast ausschließlich in den Händen der Glieder der weitverzweigten Familie geblieben ist. Ein Exemplar besitzt die Sächsische Landesbibliothek (ehem. Königl. Öff. Bibl.) in Dresden. Ich verdanke die Auskünfte daraus dem derzeitigen Familien-Senior Herrn Geh. Rat A. Wanckel in Altenburg.

(Album 1, 155 f.) und dort am 22. Februar 1541 Magister geworden (Köstlin, Baccal. u. Magistri III, S. 13 mit der späteren Bemerkung: Pastor ecclesiae dei in oppido Schmidebergk). Am 21. Sept. 1547 hat ihn Bugenhagen ordiniert als Prediger (d. h. obersten Diakonus) von Hammelburg (Buchwald, Wittenb. Ordiniertenbuch I, S. 56: M. Andreas Wanckel von Hammelburg, doselbs gepredigt, dohin beruffen zum Predigampt); er hatte also schon vorher dort gepredigt, und zwar als er daselbst Schulrektor war. Letzteres ist zwiefach beglaubigt, erstlich durch den gedruckten Auszug aus der in Fulda befindlichen, im J. 1585 durch M. Georg Horn geschriebenen „Historia vom Anfang, Fortgang, Unterhaltung des reformierten Predigtamts Augsburgscher Confession in der Christl. Gemeinde Hammelburg", veröffentlicht durch Notar Döll in seinem Aufsatz „Geschichtliche u. statistische Nachrichten über die Stadt Hammelburg u. Schloß Saaleck", im Archiv des histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 22, Würzburg 1874, S. 263—552, wo es S. 365 heißt, daß M. Andr. Wanckel, als er nach Marquarts Tod die Predigerstelle 1547 erhielt, schon früher Rektor daselbst gewesen sei. Zweitens bezeugen die Registraturen der Kirchenvisitationen im ehemal. sächs. Kurkreis, herausg. von K. Pallas (vgl. Geschichtsquellen der Prov. Sachsen 41. Bd., I. Teil, Die Ephorien Wittenberg, Kemberg u. Zahna, S. 332 zum Jahre 1578), daß der Pastor in Schmiedeberg M. A. Wanckel Hammelburgensis „in die 30 Jahre im Amt" war, „nachdem er zuvor etliche Jahre in scholis laboriert hat". Demnach ist er offenbar zu seiner Ordination am 21. Sept. 1547 aus Hammelburg, wo er Rektor war, nach Wittenberg gekommen. Wann er aber in Hammelburg sein Schulamt angetreten, wie lange er also zuvor, nach seiner Magisterpromotion, noch in Wittenberg, dem Quellort der Lutherüberlieferung, geweilt hat, vielleicht als Leiter einer schola privata, wie sein Bruder Matthias, s. u. S. 256 (es können immerhin einige Jahre gewesen sein), wissen wir nicht. Aus Pallas a. a. O. S. 309. 321. 332. 334 u. Döll a. a. O. S. 369 erfahren wir über sein weiteres Leben und Wirken, daß er nach zweijähriger Verwaltung des Pfarramts in

Hammelburg i. J. 1549 infolge der Feindseligkeiten des Würzburger Domkapitels aus seiner Vaterstadt weichen mußte, kurze Zeit (1549—1550) Diakonus in Gräfenhainichen (Ephorie Bitterfeld) wurde und dann als sehr geliebter und geehrter Pfarrer seit 1550 über 30 Jahre zu Schmiedeberg in der Ephorie Kemberg gewirkt hat; übrigens anfänglich 1550—1552 als „Vizepastor" (Pallas S. 312 f.).

In den Visitationsakten von 1581 heißt es: „Der Pfarrer M. Andreas W. ist noch im Amt. Diakonus ist M. Petrus Wanckel, Schulmeister M. Andreas Wanckel ..... sie haben allesamt gut Lob ihres Fleißes, Lebens ꝛc." (Pallas S. 334). Offenbar sind die beiden letzteren seine Söhne, von denen beim Jahre 1608 drei als Magistri erwähnt werden (a. a. O. S. 332 unter dem Jahr 1577). Der Hammelburger Chronist berichtet von ihm noch a. a. O. S. 369 Anm., daß er einen ehrenvollen Ruf als Superintendent in Kitzingen ausgeschlagen habe, weil er von dem ihm lieb gewordenen Schmiedeberg sich nicht hatte trennen mögen, gemäß dem Spruch:

Si qua sede sedes et est tibi congrua sedes,
Illa sede sede nec ab illa sede recede.

Als sein Todesjahr bezeichnet die Stammtafel und auch der Bericht des Chronisten Horn (s. o. S. 252) 1583. (Unrichtig Dietmann, Kursächs. Priesterschaft IV, S. 631: 1589.) Dafür spricht auch die Tatsache, daß laut Pallas I, S. 334 vom Nachfolger A. Wanckels im Schmiedeberger Pfarramt, M. Andreas Jagenteuffel, i. J. 1598 gesagt ist, daß er „in die 14 Jahre hier" sei, also seit 1584. Die befremdliche Bemerkung aber ebenda S. 332 unterm Jahre 1577 zum Jahr 1608 „Der alte Pfarrer Wanckel hat 3 Söhne" usw. ist (laut brieflicher Erläuterung von D. Pallas) lediglich als eine genealogische Notiz des Referenten (Propst Spiegel in Kemberg) über den paterfamilias einer bekannten und verbreiteten Pfarrerfamilie anzusehen. (Also „hat" = „hatte", die folgenden Namen bezeichnen die damals noch Lebenden). Laut M. Horns Hammelburger Chronik war Andreas mit Melanchthon sehr befreundet gewesen, der ihn und seine Brüder veranlassen wollte, sich nicht Wanckel (Wankelleute) son-

dern Constantios, die Beſtändigen, zu nennen; aber er ſchlug das aus, „weil ſie und ihre Voreltern dieſen Namen geführt und man denſelben länger denn von 100 Jahren anhero in den Stadtbüchern ihres geliebten Vaterlandes zu Hammelburg als ein ſehr altes Geſchlecht findet". Vgl. Döll a. a. O. S. 369.

Andreas Wanckel war laut der Stammtafel mit der zweiten Tochter des Kemberger Propſtes Bartholomäus Bernhardi, des bekannten alten Lutherfreundes (ſ. z. B. Enders 1, S. 58; 13, S. 73 f.; 17, 367; ADB.), verheiratet, vermutlich alſo mit Anna, falls im Teſtament des Vaters vom 3. Nov. 1536 (Enders 17, 366 Z. 52) die vier Töchter nach der Reihenfolge ihres Alters erwähnt ſind. Drei Töchter waren mit drei Brüdern Wanckel verehelicht, die älteſte, d. h. wohl die im Teſtament zuerſt genannte, Katharina, mit Matthias Wanckel, der für uns als Vermittler von Lutherüberlieferungen faſt noch wichtiger iſt als ſein Bruder Andreas [1]). Er iſt auch aus Luthers und Jonas' Briefwechſel der bekannteſte. Geboren in Hammelburg am 24. Februar 1511 (ſo laut der Stammtafel, auf Grund alter

1) Der jüngere, dritte Bruder, Bartholomäus, der Rektor in Kemberg wurde, kommt für unſere Unterſuchung nicht in Betracht. Er war, wie geſagt, auch mit einer Tochter Bernhardis, vermutlich der dritten, Eliſabeth, vermählt (Enders 17, 366, 3), die übrigens eine Jungfrauenſchule in Kemberg geleitet hat (Pallas a. a. O. I, 183), während die vierte Tochter Magdalena nur dadurch bekannt wird, daß Luther ihr eine Buch- oder Bibeleinzeichnung über Pſalm 45, 11 gewidmet hat (ſ. Unſch. Nachr. 1712, 942). — Daß Matthias die Älteſte zur Frau hatte, geht noch nicht ohne weiteres aus ſeinem Epitaph (z. T. noch jetzt leſerlich in der Kemberger Kirche, vollſtändig abgedruckt bei Joh. Heinr. Feuſtking, Das Leben des 1. verehelichten Predigers Barth. Bernhardi von Feldkirchen in einer Gedächtnispredigt am Tage Bartholomäi Anno 1704, Wittenberg 1705, S. 59 f.) hervor; denn die Worte Prima sacerdotis nupsit mihi nata mariti werden durch das folgende Altera ... uxor erläutert (alſo: Meine erſte Gattin war die Tochter eines verheirateten Prieſters). Aber da Matthias W. am 14. Juni 1540 Hochzeit hielt, kann als ſeine Frau doch wohl nur die älteſte Tochter Bernhardis (der am 24 Auguſt 1521 geheiratet hatte) in Frage kommen, dieſelbe war wahrſcheinlich damals 18 Jahre alt. — Über Matthias Wanckel insgemein vgl. man noch ADB. 2, 459 f.; O. Clemen in ZKG 31 (1910), S. 98 f., dazu aber Franke. Geſch. d. Halleſchen Reformation, 1841, und Förſtemann in den Provinzialblättern f. d. Prov. Sachſen 1838, S. 772.

Urkunden, bestätigt durch Calendarium historicum conscriptum a Paulo Ebero Kitthingensi et recens ante obitum ab eodem recognitum plurimisque locis auctum. Vitebergae excudebat Joh. Crato. Ao. M.D.LXXIII S. 88 unter XXIII. Februa., Tag des Apostels Matthias: „Anno 1511. natus est in Franciae oppido Hammelburg. Dominus M. Matthias Wanckel Praepositus Kembergensis ecclesiae.“), ist er in Wittenberg 1529 wahrscheinlich am 12. März (Album I, 133) inskribiert. Bald, vielleicht aber erst nach 1—2 Jahren, oder auch etwas später, unterbrach er sein Studium und ging auf Ersuchen des evangelisch gesinnten Rats seiner Heimat als Schulmeister nach Hammelburg und blieb dort, als „ein sehr tüchtiger Mann“ geschätzt, bis z. J. 1535 im Dienst, um dann mit einem Beneficium von 30 fl. zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg zurückzukehren. (So laut der Hammelburger Chronik bei Döll a. a. O. S. 353 f.). Das sind die auffallenden „5 Jahr“, die er nach dem Kemberger Visitationsbericht v. J. 1555 „Schulmeister in seiner Heimat Hammelburg gewesen“. (Pallas, Registraturen I, S. 182; und anscheinend aus derselben Quelle auch Feustking a. a. O. und Dietmann, Kurs. Priesterschaft. 4, 613). Sicher ist diese Zeitdauer nicht. Denn in der Chronik Horns heißt es a. a. O. S. 353 f.: „Der Rat verordnete A. 1530 den Johann Stauf, früher Stadtschreiber, als Schulmeister, welchem Matthias Wanckel, der früher in Wittenberg studiert hatte, nachfolgte. Diese führten die christlichen Psalmen und die neuen Lieder Luthers in der Schule bei den Knaben und in der Kirche bei dem Volke ein.“ Aus dem Folgenden ergibt sich, daß Matthias Wanckel aber mindestens so schon 1533 sich betätigte. — In Wittenberg ist er dann am 4. Juli 1536 Baccalaureus und im Januar 1537 Magister geworden (Köstlin, Bacc. u. Mag. II, 15. 23); am 18. Okt. 1541 trat er in den Senat ein (ebenda III, 21). Zu seiner Hochzeit am 14. Juni 1540 hatte Luther, und vor ihm schon Jonas, die Anhaltiner Fürsten um Wildbret als Ehrengabe gebeten, „weil dies [die Braut, Bernhardis Tochter], die erste Tochter ist aus der Priesterehe nach dem Evangelio“ (Enders 13, 73 Z. 15 f.). Am 4. Mai 1541 wird er in einem

Brief Bugenhagens an Jonas als Inhaber einer Wittenberger schola privata mit 12 Zöglingen erwähnt. Schon damals begehrte Jonas ihn nach Halle. Vgl. ZKG 31 (1910), S. 98 f. Aus Luthers Brief an Jonas vom 10. März 1542 erfahren wir, daß dieser seine Bitte um Überlassung des M. Wanckel nach Halle (diesmal als Protodiakonus an der U. L. Frauenkirche) wiederholt hat (Enders 14, 201 f.). Aber erst am 5. Juli 1542 ordinierte ihn Bugenhagen in Wittenberg (s. Buchwald, Ordiniertenbuch I, Nr. 415: Magister Matheus [!] Wanckel von Hamelburg, Aus dieser vniuersitet beruffen gein Halle inn Sachssen zum predigampt); am 27. August 1542 hat er als berufener Pfarrer von St. Moritz in Halle seine Antrittspredigt gehalten, nachdem tags zuvor Jonas, unter Billigung der Wittenberger, in dieser Kirche den ersten evangelischen Gottesdienst gefeiert hatte (Enders 14, 307 f.; Karl Chr. Lebr. Franke, Gesch. der Halleschen Reformation 1841, S. 151 f.; G. Fr. Hertzberg, Gesch. der Stadt Halle II, 177). Nach dem Tode seines Schwiegervaters († 21. Juli 1551) wurde er nach 9¼ jähriger Wirksamkeit in Halle durch die Universität Wittenberg gegen Ende 1551 (im Kemberger Visitationsbericht vom 25. April 1555 heißt es „vor 3¼ Jahren", s. Pallas, Registraturen I, S. 182) zu dessen Nachfolger erwählt und hat als Propst in Kemberg bis an sein Lebensende († 2. Febr. 1571) gewirkt. — Schwierig ist die genaue Bestimmung der Dauer seines Wittenberger Aufenthalts. Feustking, Barth. Bernhardi (1705), S. 54 f., nach ihm Dietmann, Kursächs. Priesterschaft IV (1755), 613, sowie die Allg. deutsche Biogr. 41, 137 f., aber auch schon der wichtige Kemberger Visitationsbericht v. J. 1555, wohl die Quelle der späteren, reden von seinem eilfjährigen Aufenthalt in Wittenberg; in letzterem heißt es: „ist zuvor 11 jar in universitate Vitebergensi und 5 viertel iar collaborator in der Magdeburgischen schule und 5 jar schulmeister in seinem heimet Hamelburgk gewesen". Das kann nicht genau stimmen, wie bereits Cohrs in Weim. Ausg. 53, S. 6 Anm. 1 gezeigt hat; von seiner Immatrikulation im Frühjahr 1529 an gerechnet, erhalten wir bis zum August 1542 13¼ und nach Abzug jener 5 Hammelburger Jahre nur 8¼ Wittenberger Jahre. Ziehen

wir weiter jene 1½ Magdeburger Jahre, von denen wir sonst nichts wissen, ab, so verbleibt für Wittenberg nur ein 7½jähriger Aufenthalt. Nicht übel ist daher Cohrs' Vermutung a. a. O., die Zahl 11 (XI) sei verschrieben für VI oder VII. Die Grabschrift mit ihren summarischen Angaben schweigt von Magdeburg, beurteilt die Hammelburger Schulamtstätigkeit als verhältnismäßig kurze und sagt nichts Genaueres über das Wittenberger Studium, weder über seine tatsächliche Teilung in zwei Abschnitte, noch über seine Dauer. Vermutet man bei den „5 Jahren" in Hammelburg einen alten Schreib- oder Lesefehler (es könnte 5 statt 3 verschrieben sein oder ursprünglich „5 halbe" dagestanden haben, so erreicht man doch nicht die Vollzahl eilf [1]). Immerhin hatte er während seiner Wittenberger Jahre, die er teilweise zusammen mit seinem jüngeren Bruder Andreas (s. S. 251) verleben durfte, reichlich Zeit und Gelegenheit zum Verkehr mit Luther und zum Sammeln von Lutherana.

Gabe und Neigung machten ihn besonders geschickt dazu, bei dem Zurichten, Abschreiben und der Druckvermittlung etlicher Lutherschriften Helferdienste zu leisten. Mindestens seit 1540 scheint er auf diesem Gebiet tätig gewesen zu sein. Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht die auf der ehem. Königl. Öffentl. Bibliothek zu Dresden befindliche Handschrift, die auf dem Vorsetzblatt den Vermerk trägt: „Lutheri supputatio annorum mundi || scripta manu Matth. Wanckelii. 1540." Nach Cohrs' scharfsinniger Untersuchung (in Weim. Ausg. 53, S. 4ff.) ist es sehr wahrscheinlich, daß dieselbe „die unter Luthers eigener Mitarbeit und Leitung zusammengestellte Schlußredaktion seiner Ge-

1) Im Epitaph (bei Feustking S. 59f.) wird nach Erwähnung seiner in Hammelburg und Nürnberg verlebten Schulzeit sein Wittenberger Studium, das Hammelburger Rektorat, das zehnjährige Amt in Halle und die zwanzigjährige Tätigkeit in Kemberg so beschrieben:

Leucorin accedens pendebam totus ab ore,
Magne Luthere, tuo, Magne Philippe, tuo.
Inde scholam rexi patriam, mox, per duo lustra,
Sacra tuli populo Saxonis Halla tuo.
Hinc soceri successor, in hoc sacra dogmata templo
Proposui sancto bis duo lustra gregi.

schichtstabelle darstellt, die dann 1541 zum Druckmanuskript erweitert wurde". Solche literarische Hilfstätigkeit hat Matthias Wanckel als Hallescher Pastor fortgesetzt. Andreas Poach sagt in einem Schreiben vom 6. März 1564: „Als ich gen Halle in Sachsen bin beruffen worden [1541 kam derselbe zusammen mit Jonas nach Halle und blieb dort bis 1547, s. Dreyhaupt, Saalekreis I (1755), S. 978f. 1023; Hertzberg a. a. O. II, 164], hat M. Rörer nicht allein mir, sondern auch andern pfarrern vnd predigern daselbs, als M. Benedicto Schumann [1]), M. Mathiae Wanckel, Er Frantzen Scharschmid [2]) ꝛc. viel abzu-

1) Vgl. über ihn Dreyhaupt a. a. O. I, S. 1050; II, S. 717, Nr. 551. Dazu Neue Mitt. aus d. Gebiet histor.-antiqu. Forschungen, hrsg. v. Thür.-Sächs. Verein XX (1900), S. 434; Kawerau, Jonas' Briefwechsel II, 20 Anm. 2; S. 191 Anm. 1; S. 200f. u. Register; Hertzberg, Geschichte der Stadt Halle I, 171f.; Enders 14, 308; 16, 87; 18, 1. Als Medlers Diakonus im Frühjahr 1541 nach Halle geliehen zu Jonas' Hilfe, hat er, zum zweitenmal dorthin gesandt, in der Ulrichskirche Weihnacht 1541 [bei Kawerau a. a. O S. 191 Anm. bedeutet 1542 soviel als 1541 nach der bekannten Weise, Weihnachten als Anfang eines neuen Jahres zu rechnen] die erste evangelische Predigt gehalten; aber erst im August 1542 scheint er endgültig von Medler entlassen und Ulrichspfarrer in Halle geworden zu sein, s. Kawerau a. a. O. S. 81f. Über seinen Tod (er starb i. J. 1552 an der Pest) s. Programm des Gymn. Wilhelmshaven 1887, S. 19.

2) Franz Scharschmidt soll nach Dreyhaupt, Saalekreis I, 1087 erst 1557 Adjunkt und dann bald Diakonus an der Pfarrkirche zu St Moritz geworden sein, von wo er 1560 infolge eines schweren Ärgernisses entwich. Aber nach Hertzberg, Geschichte der Stadt Halle II, 220 hat er schon bald nach dem 19. Januar 1547 als Adjunkt der Moritzkirche zusammen mit seinem Pfarrer Matth. Wanckel vorübergehend in der Georgskirche der Vorstadt Glaucha gepredigt. Dazu stimmt, daß Jonas in einem Brief aus Mansfeld am 11. Dez. 1546 an Andreas Poach in Halle unter anderm auch M. Matth[iam und d[ominum Franc[iscum, d. i. Wanckel und Scharschmidt grüßen läßt. Vgl. Kawerau, Jonas II, 220. Dreyhaupts Zeitangaben sind irrig. Scharschmidt, aus Weida stammend, war Setzer in Wittenberg, wurde am 7. Dez. 1539 durch Bugenhagen zum Pfarrer in Spremberg ordiniert (Ordiniertenbuch S. 9, Nr. 134). Wahrscheinlich ist er bereits nach 2 Jahren, im Januar 1542 nach Halle geschickt worden, was aus Bugenhagens Brief an Jonas vom 22. Januar 1542 (ZKG 31, 104f.) zu schließen ist. Im Jahr 1546 erschien von ihm bei Veit Creutzer in Wittenberg eine gereimte Historia

schreiben gegeben". (Th. Stud. u. Krit. 1894, S. 377; Weim. Ausg. Bd. 25, S. 3.) Matthias W. befand sich so in Halle in einem Kreise sammelnder Lutherfreunde, denen auch Jonas selbst zuzuzählen ist (man beachte den von E. Kroker angeführten libellus Justi Jonae in Weim. Ausg. Tischr. V, S. 352, Anm. 5 zu 5787), Jonas, dessen fidelis et syncerus συνεργός Wanckel war (Kawerau, Jonas Briefwechsel II, 164 Nr. 763). — Wir verdanken Wanckel ferner die Herausgabe der offenbar von ihm selbst nachgeschriebenen Predigten, die Luther in Merseburg am 4. und 6. August 1545 und dazwischen am 5. August in Halle gehalten hat, ebenso die der beiden letzten Hallescheu Lutherpredigten vom 6. und 26. Januar 1546 (s. Weim. Ausg. Bd. 49, S. L u. 797 ff.; Bd. 51, S. VII. XI f., S. 1 ff. 11 ff. 107 ff.). Den Entwurf eines Wanckelschen Briefes aus Halle vom 17. Januar 1546 an Fürst Georg von Anhalt mit Bezug auf die Herausgabe jener Predigten vom August 1545 hat Luther eigenhändig durchkorrigiert (s. Neues Lausitzer Mag. Bd. 93, S. 159 bis 162). Übrigens gehört M. Wanckel auch zu den angesehenen

---

vom christl. Wandel u. sel. Ende Lutheri; vgl. z. B. Pietsch, Deutscher Sprache Ehrenkranz ², S. 588. Noch 1556 ist er als Diakonus an St. Moritz in Halle genannt, s. Hertzberg a. a. O. S. 260. — Über seine Tätigkeit als Abschreiber von (Rörerschen) Luthertexten 1558—1562 vgl. Weim. Ausg. (außer Bd. 25, S. 2) Bd. 45, S. X. XVII f.; dazu noch Leipziger Ausg. Suppl. S. 17 f.; die bezüglichen Vorreden Scharschmids von Weihnachten 1562 (= 1561?) und von Martini 1562 bezeugen, daß er damals noch in Halle Prediger war. — Aus Danneil, Protokolle der ersten luther. General-Kirchen-Visitation im Erzstift Magdeburg anno 1562—1564, I. Heft (1864): Städte im Holzkreise, S. 39 ist noch zu entnehmen: „Franziscus Scharschmidt, pfarrer zu Hadmersleben, seines alters Im 51. Jahre, Ist anno 1539 zu wittenberck ordinirt vormuge seines vorgelegten Testimonii, hat seine vocation von der gemeyne vnnd Ist vngeuerlich 3 viertel Jahr pfarher gewesen" Eine genaue Zeitbestimmung des Protokolls fehlt, doch ist aus den mitabgedruckten Berichten des Klosters Hadmersleben und des Rats zu Hadmersleben an die Visitatoren vom Tage Elisab. 1563 und Sonnabend nach Elisab. 1563 zu schließen, daß um diese Zeit visitiert worden ist. Dann wäre Scharschmidt dort seit etwa März 1563 (Elisabeth = 19. Novbr.) Pfarrer gewesen. [Einige Fingerzeige über Scharschmid verdanke ich Prof. D. Flemming in Pforta.]

Gelehrten, die Luther im Anschluß an die von ihm am 2. August 1545 vollzogene Ordination des Fürsten Georg, in der Dompropstei zu Merseburg, wahrscheinlich am 6. August, zu einer Konferenz um sich gesammelt hat. Die an diesem Tage von Luther gehaltene Ansprache, als „Treue Vermahnung zu wahrer Buße und christlichem Gebet D. M. L., so er etwa gethan in Gegenwärtigkeit Fürst Georgen zu Anhalt ꝛc. und andern Gelahrten" überliefert (Erl. Ausg. 52, 395—397), ist allerdings, wenn ich recht sehe, nicht von unserem Wanckel, sondern von Alexius Naboth nachgeschrieben worden (vgl. Cod. Gothanus Ch. B. 15, S. 609. Näheres hierzu später in der Weim. Ausg. [1]).

Das Wichtigste für die gegenwärtige Untersuchung ist, daß, wie ich bereits im ARG 1917, S. 180f. andeutete, seine wohl bei der Übersiedlung nach Halle ihm von Luther verehrte Handbibel (es ist der erste Teil eines Lufftschen Drucks v. J. 1541) in dem der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin gehörigen Exemplar Fol. 32 aufgespürt ist. Darin findet sich nicht bloß der im ARG a. a. O. abgedruckte eigenhändige Eintrag Luthers (eine Auslegung von Joh. 5, 39), sondern im Drucktext stehen auch zahlreiche von Matth. Wanckels Hand gefertigte Abschriften kurzer Lutherscher Spruchauslegungen am Rande der betreffenden Bibelstellen, und zwar solche, die sich als anderweitige Buch- und Bibeleinzeichnungen Luthers erweisen, wie wir sie in Rörers und Aurifabers Sammlungen (s. StKr 1919, 279ff.) besitzen. Die volle Ausbeutung dieses Schatzes muß der Weimarer Ausgabe überlassen bleiben, an dieser Stelle können nur einige Proben daraus dargeboten werden.

Voranschicken aber will ich eine Untersuchung des oben erwähnten Manuals seines Bruders Andreas, da diese gedruckt vorliegende Quelle einen bequemen Ausgangspunkt bietet und die Überlieferungen beider Brüder trotz verhältnismäßiger Selbständigkeit doch mehrmals eng miteinander verflochten sind. Zunächst gebe ich eine Inhaltsübersicht von dem Manual.

---

1) Zu M. Wanckels Beziehungen zu Georg vgl. Kawerau, Jonas' Briefwechsel II, Nr. 725. 759. 763.

Die beiden Abschnitte in Unsch. Nachr. 1712, S. 755 bis 777 und S. 940—960 enthalten im ganzen 67 Nummern, der erste 35, die nur aus Lutherschen Bucheinzeichnungen bestehen; der zweite 32, davon sind 19 Lutherische Buchinschriften und 5 anderes Luther Betreffendes (eine Lectio über 1 Tim. 3 De vocatione; ein Bericht des Kemberger Propstes Bernhardi über ein Gespräch mit Luther: „Als mich Hr. D. M. Lutherus im Braunschweigischen Krieg tröstete" usw.; ein Bericht „Als A. 1544 Herr D. M. L. die Bilder vom Pabst und seinem Reich ausgehen ließ, gab er auf Befragen des Hällischen Pastoris, M. Matthiae Wanckels, dessen diese Ursachen usw."; Sancta *νοήματα* Rever. Patris D. M. L. 16. Febr. 1546; endlich ein Bericht: Paulo ante obitum R. P. D. D. M. Lutherus Islebiae, ubi diem clausit 18. Febr. 1546, haec quae sequuntur de suis imaginibus dixit); außerdem noch 8 von anderen Autoren stammende Stücke: ein Distichon des Eobanus Hessus wider die Mönche des Erfurter St. Petersklosters, ferner 2 Spruchauslegungen, wohl Bibeleinzeichnungen, von Cruziger v. J. 1543 u. 1545; 3 ebensolche von Melanchthon, davon 2 datiert: 1544, 1545, und 2 solche von Bugenhagen v. J. 1543 u. 1546; die letzte hat die Unterschrift: „D. Pomeranus. 1546. 6. Junii, quando D. Caspar Cruciger despondebat publice coram nobis filiam suam Elisabeth Magistro Andreae Kegel. [Vgl. Enders 14, 270]. Scripsi autem haec anno aetatis meae 61 [1])." Zu meiner Zählung der Lutherschen Stücke bemerke ich noch: erstens, daß ich ein mit M. L. D. unterzeichnetes für ein Melanchthonsches, dagegen ein mit Phil. Melanchton unterschriebenes für ein Lutherisches halte (vgl. a. a. O. S. 958 f., dazu s. u. S. 268), durch Ausgleich bleibt also die Endzahl dieselbe; zweitens, daß ich die Abgrenzung der Abschnitte nach Wanckels Überlieferung nur vorläufig als richtig ansetze mit dem Vorbehalt, daß dieser oder jener Abschnitt ein Gemisch aus ursprünglich verschiedenen Bucheinzeichnungen sein

1) Dieser letzte Satz, mit dem der Abdruck von A. Wanckels Manual schließt, ist nicht etwa als eine Bemerkung Wanckels aufzufassen, als hätte er 61 Jahre alt, d. h. i. J. 1579 sein Manual geschrieben, sondern er gehört zur Einzeichnung Bugenhagens (geb. 1485).

kann. — Von den 54 Lutherschen Buch- und Bibeleinzeichnungen sind über die Hälfte, 33, datiert, davon gehören 5 zum Jahr 1541, 4 zu 1542, 3 zu 1543, 4 zu 1544, 8 zu 1545, 9 zu 1546. Die Sammlung ist nicht chronologisch geordnet, doch sind Ansätze zur Sachordnung vorhanden. Es stehen z. B. am Anfang (S. 756—759) 6 Auslegungen von Joh. 5, 39; dann folgen (S. 759—760) 2 Auslegungen zu Röm. 15, 4; danach (S. 760—764) 3 zu 2. Tim. 3, 16; darauf (S. 764—766) 4 zu Ps. 40, 9. Einmal (S. 768—772) sind sogar 10 Auslegungen desselben Bibelspruchs (Joh. 8, 51) zusammengestellt. Bei den andern, teils alttestamentlichen (14), teils neutestamentlichen (15) Spruchauslegungen gehört meist nur je eine zu einem Text, selten zwei.

An einigen Beispielen sei der Wert der Texte in A. Wanckels Manual aufgezeigt. Der Abdruck bei V. E. Löscher ist als im wesentlichen getreu zu erachten, obwohl er das Sprachgewand den Formen des 18. Jahrhunderts angepaßt hat und vielleicht einige Lesefehler oder Versehen, wie Auslassung einzelner Wörter, verschuldet haben mag.

Als besonders bedeutsam erweisen sich alle die Stücke, die Andreas Wanckel aus der Zeit der letzten Anwesenheit Luthers in Halle [1]) mitteilt. Vgl. D. Flemming im Enders'schen Briefwechsel Luthers Bd. 17 (1920) S. 72 ff. unter Nr. 3628. Die Beischriften zu den Texten beweisen, daß A. Wanckel hier aus intimen Quellen schöpfen konnte; da heißt es: „M. L. D. 1546. zu Halle auf der letzten Reise" (U. N. 1712 S. 759); „M. L. D. 1546. Joachim. Uhlmanno. zu Halle auf der letzten Reise"

1) Man erinnere sich, daß Luther in seinen letzten Lebenswochen dreimal kurz nacheinander in Halle geweilt hat: um den 22. Dezbr. 1545, dann um den 6. Jan. 1546 bei der Hinreise nach Mansfeld und bei seiner Rückkehr von dort, und zuletzt vom 24. bis 28. Januar 1546; s. Köstlin[5] II, 613. 617; Flemming in den ThStKr 1916, 523 ff.; derselbe bei Enders 17, S. 73. 75; Hertzberg a. a. O. II, 182 f. Bei Karl Franke, Gesch. der Halleschen Reformation (1841), S. 168 heißt es von Luthers letztem Aufenthalt: „Auch unterredete er sich mit mehreren Einwohnern und schrieb in verschiedene Stammbücher". (Ich sehe nicht, woher er diese wichtige Notiz entnommen hat.)

(U. N. 1712 S. 945); ebenda S. 945: „M. L. D. 1546. D. Chiliano“ (Kilian Goldstein, damals Syndikus in Halle); ebendort S. 946: „M. L. D. in biblia consulis Bavari (Bayers) zu Halle auf der letzten Reise, anno 1546“; ebenda S. 953: „Hanc sententiam scripsit D. M. L. Halae in Saxonib. in primum Tomum operum, Dom. Gregorio Pareit. 1546.“ Ebenfalls nach Halle und in dieselbe Zeit verweist die Notiz a. a. O. S. 950: „M. L. D. 1546. in Danielem conjugis Doctoris Jonae“ (die zweite Frau, eine Hallenserin, hatte Jonas im Juni 1543 geheiratet; Luther wohnte bei Jonas am 6. und vom 24. bis 28. Januar 1546; vgl. dazu Jonas, Cölius usw. Bericht über Luthers Tod u. Begräbnis, z. B. bei Förstemann, Denkmäler usw. 1846 S. 2, wozu Förstemann bemerkt: im Haus zum goldnen Schloß in der Schmeerstraße; vgl. auch Hertzberg II, 182). Gleichfalls nach Halle und wohl in die nämliche Zeit, wenn nicht auf Ende 1545 führt uns des Andreas schon erwähnte zusätzliche Bemerkung: „Martinus Luther. D. in Hoseam fratris mei Matthiae Wanckelii“ (U. N. 1712 S. 944; der Hoseakommentar war 1545 erschienen; s. Köstlin[5] II S. 690 Anm. 4 zu S. 588.) Der Vorrat der Lutherschen Bucheinzeichnungen aus dem Jahre 1546 ist damit keineswegs erschöpft. A. Wanckel selbst überliefert noch eine in Wittenberg am Tage der Abreise (23. Januar 1546) von Luther geschriebene (U. N. 1712 S. 945 f.) und zwei aus den letzten Eislebener Tagen stammende: a. a. O. S. 772, vom 16. Februar, und S. 947 eine andere: „M. L. D. Islebiae, 1546. auf der letzten Reise.“ Vgl. Enders 17, S. 74; 77 [1]).

Die drei zuletzt genannten sind weniger gut überliefert, als die vorher erwähnten sieben Hallenschen. Wie erklärt sich das?

1) Es gibt auch noch andere mit „1546“ unterzeichnete: s. D. Flemming bei Enders 17, S. 76 Nr. 7, S. 78 Nr. 10 u. 11, S. 79 Nr. 12 u. 13, S. 80 Nr. 14, dazu Enders 15, S. 68 Nr. 6 Lesarten (diese sechs hat Aurifaber mit „1546“ überliefert), und Enders 17, S. 80 f. Nr. 15 (wo ich aber das „Original“ vielmehr für eine Abschrift und die Jahreszahl 1546 für eine nicht unbedingt sichere Überlieferung halte) Außerdem kenne ich noch drei, die allein in der bisher unbekannten Quelle, bei Matthias Wanckel, so bezeichnet sind.

Wohl daraus, daß ihm aus Halle besonders sorgfältige Abschriften zukamen. Dabei dürfen wir an seinen Bruder Matthias, den Moritzpastor, denken, ferner an dessen Diakonus Franz Scharschmidt (s. o. S. 258), auch an Justus Jonas (s. S. 259), endlich an Aurifaber, den Begleiter Luthers auf seiner letzten Reise. Sein Hauptgewährsmann wird, so sollte man denken, sein Bruder Matthias gewesen sein. Freilich ist das Verhältnis der beiden Wanckelschen Überlieferungen zu einander nicht eindeutig klar. Von den 19 alttestamentlichen Spruchauslegungen des Manuals finden wir 17 in den Abschriften des Matthias Wanckel wieder, nur 2 davon fehlen bei letzterem (es sind die Auslegungen von Ps. 34, 6 und Dan. 11, 37; vgl. Unsch. Nachr. 1712 S. 943 u. 949 f.; Enders 16, 355; 17, 74 f.). Bei der Mehrzahl jener 17 Stücke zeigt sich eine gewisse Gleichartigkeit der Überlieferungen bei beiden Brüdern, daneben aber auch ein auffallendes Auseinandergehen, das sich schwer erklären läßt; es kommen eben offenbar noch Zwischenglieder in Betracht; auch die sogenannte Tischredenüberlieferung mit der kaum übersehbaren, verzwickten Genealogie ihrer handschriftlichen Vorlagen spielt hinein, und darin steckt gelegentlich das Ursprünglichste. Außerdem ist öfter eine Verwandtschaft der beiderlei Wanckelschen Texte mit Aurifaber gegenüber Rörer zu beobachten (s. StKr. 1919, S. 284 ff.), besonders bei Andreas in seinen neutestamentlichen Texten. Das läßt sich hier nicht verfolgen, im kritischen Abdruck der Weimarer Ausgabe wird das genauer erkennbar werden.

Eine Überlegenheit Wanckelscher Texte gegenüber den Rörerschen läßt sich weiter darin feststellen, daß Rörer in seinem Sammelwerk, das ja ein volkstümliches Erbauungsbuch sein sollte, nur deutsche Texte bietet, die ursprünglich lateinischen also übersetzt hat, und zwar teilweise recht weitläuftig, während die Gebrüder Wanckel teils lateinische teils deutsche Stücke überliefern. Daß Luther gelegentlich seine widmungsartigen Spruchauslegungen in fremde Bücher lateinisch eingezeichnet hat, beweisen einige erhaltene Originale (vgl. Enders 15, 73 f.; 16, 155 f. 349. 363). Wenn nun die Brüder Wanckel — in seiner handschriftlichen Überlieferung übrigens auch Rörer — Luthers Sprüche bald

lateiniſch, bald deutſch wiedergeben, ſo bleibt die natürlichſte Erklärung die, daß die Originale dem entſprechend waren[1]).

Einige Beiſpiele. In A. Wanckels Manual U. N. 1712, 947 heißt es:

„Ibidem. [d. i. Joh. 14, 24]
Sermo, quem auditis, non est meus, sed ejus, qui misit me, Patris.
Ut non dubitemus, Patrem non irasci, quando filius tam dulcia nobis loquitur. Quis igitur contra nos, si filius pro nobis?
M. L. D. Islebiae, 1546. auf der letzten Reiſe."

Bei Rörer aber leſen wir dafür (R = 1. Aufl. 1547, R^1 = 2. Aufl. 1549):

„Joh. XIIII.
Das Wort das jr höret, iſt nicht Mein, ſondern des Vaters ꝛc. Weil der Son ſo ſüſſe vnd lieblich mit vns redet, iſt vnmüglich, das der Vater mit vns ſolte zürnen. Das gleube nur feſte vnd ſicher. Denn iſt der Son für vns, Wer mag wider vns ſein? Mart. Luth." [R^1 erweitert a. E. ſo: „für vns, der zur rechten Gottes ſitzet, vnd vns vertrit, Wer . ."] — Das iſt der textus receptus in allen Geſamtausgaben geblieben; dabei hat die Erlanger, die zunächſt nach R druckt, die Erweiterung aus R^1 nur in der Anm., ſ. daſelbſt Bd. 52, S. 372.

Ferner bei Enders 17, 72 Nr. 3628. 1. leſen wir die dem Halleſchen Syndikus Kilian Goldſtein 1546 gewidmete Buchinſchrift über Röm. 1, 17. Wie umſtändlich Rörer dieſe verdeutſcht hat, zeigt der textus receptus in den Geſamtausgaben; man vergleiche z. B. Erl. Ausg. 52, 379.

Ein beſonderer Fall liegt da vor, wo Andreas Wanckel und Matthias — dieſer muß hier ſeinem Bruder ſogleich wieder beigeſellt werden — aus ihrer Familienüberlieferung ſchöpfen konnten. Es handelt ſich um eine Auslegung von Pſ. 45, 11 f. Ich wiederhole den betreffenden Abdruck aus Andreas Wanckels Manual (U. N. 1712 S. 942):

1) Kaum oder nur ganz vereinzelt dürfte die Annahme gerechtfertigt ſein, daß die Überlieferer, die urſprünglich deutſchen Worte — ſo wie öfter die Nachſchreiber der Predigten und der Tiſchreden — ins Lateiniſche übertragen haben.

„Psalmo 45.

Höre Tochter, ſchaue drauf und neige deine Ohren, vergiß deines Volcks und deines Vaters Haus. Das iſt, die höchſte Schönheit iſt, wer gehorſam iſt und gerne Gottes Wort höret, da hat Gott allein ſeinen Luſt an. Wiederum nichts ſchändlichers iſt denn ein ungehorſam Menſch, daran weder Gott noch Menſch Luſt hat, ſondern allein der Teuffel, ein Vater alles Ungehorſams, da behüte uns Gott für. Amen.

Magdalenae Bernhardinae M. L. D.“

Ich ſtelle zunächſt feſt, daß Matthias Wanckel in ſeinem Bibelexemplar (ſ. o. S. 260) an dem Rand zu Pſ. 45 dieſe Lutherſche Auslegung weſentlich ebenſo ſich abgeſchrieben hat. Den Bibeltext nur andeutend („Audi filia etc.“) hat er in der Auslegung, wohl beſſer als Andreas, „alle ſeine (corr. aus ſeiner) luſt“ (ſtatt: allein ſeinen Luſt), hernach noch eine Umſtellung von „iſt“ („iſt nichts ſchendlicherſſ“), und am Ende nur „M. L. D.“, unter Fortlaſſung von „Magdalenae Bernhardinae“. Letztere iſt ohne Zweifel die jüngſte Tochter des Kemberger Propſtes Barth. Bernhardi, des Schwiegervaters der beiden Brüder (ſ. S. 254). (Ob dieſelbe unvermählt war oder die Gattin eines der drei Brüder Wanckel, die drei Bernhardi-Töchter geehelicht hatten, wiſſen wir nicht). So war den Brüdern das Original leicht zugänglich. Zugleich iſt zu bemerken, daß Aurifaber in ſeiner Sammlung 1547 (Bl. Cij[a]) hier vortrefflich mit Wanckels Manual zuſammenſtimmt; außer der Fortlaſſung der Unterſchrift und der Lesart „alle ſeinen“ (ſt. allein ſeinen) iſt nur die Form ſeines Bibeltextes beachtenswert: Höre Tochter, vnd ſchawe, vnd neige deine ohren, ſo wirdt der König deine ſchöne begeren“. Ich vermute, daß Aurifaber, auch vom Original abſchreibend, hier ſogar das Beſte hat. Luther liebt es ja, die Bibelſprüche aus dem Kopf zu zitieren, und grade zu dieſer nur bei Aurifaber ſich findenden abgekürzten Textform von Pſ. 45, 11. 12 fügt ſich Luthers Auslegung beſonders gut an, während in der Faſſung des Manuals der Text Pſ. 45, 11 der Lutherſchen Bibelüberſetzung gleichförmig gemacht zu ſein ſcheint und der Anfang von V. 12 mit dem wichtigen Stichwort „ſchöne“ (Schönheit) ausgelaſſen iſt.

Daneben stelle ich noch die in alle Gesamtausgaben übergegangene, auffallend abgeänderte Überlieferungsform Rörers (in Anmerkungen füge ich mit R¹ die Änderungen aus Rörers 2. Aufl. von 1549 bei, die von den Gesamtausgaben fast durchweg übernommen und in Erl. Ausg. 52, 307 zum Teil gebucht sind):

„Höre Tochter, ꝛc. So wird der König lust an deiner schöne haben.

Hie spricht der heilige Geist, Das die höchste schönheit ist, wenn man gehorsam ist, vnd gern Gottes wort höret [1]). An solchen hat Gott alle seine lust vnd freude, sollen auch seine liebe Bulen vnd Breute sein. Welche aber vngehorsam sind, vnd nicht hören, sind schendliche, verdrieschliche [2]) Leute, daran weder Gott noch Menschen lust haben, sondern allein der Teufel, ein [3]) Vater der lügen vnd alles vngehorsams [4]), des Breute sie auch sind, Da behüt vns Gott fur, Amen. Mart. Luth."

Wie erklärt sich das? Es ist eine Kombination aus zwei ähnlichen, aber ursprünglich gesondert abgefaßten Lutherschen Auslegungen derselben Sprüche (Ps. 45, 11. 12). Zeugen dafür sind Aurifaber a. a. O. Bl. Eij[a] und Matthias Wanckels Abschrift am Rande seiner Handbibel. Der letztere hat, m. E. aus der Urschrift Luthers, folgendes abgeschrieben:

„Hore liebe Tochter ꝛc. Hie spricht der Heilige Geist, sie sind schon die Gottes Wort hören, vnd der konig Christus hab lüst vnd lieb zu ihnen, sollen seine bulen vnd breute sein. Welche nicht horen sind des Teuffels breute. ML.

Hie nennet der Heilige Geist seine liebe tochter, die, so Gottes wort horen."

Am Rande neben der Auslegung und ihrer Nachschrift steht dann von M. Wanckels Hand noch: „Schellebergers tochter". ‖ (rot:) „Matri" ‖ (schwarz:) „Ad eandem"; darunter rot ein unleserlicher Name (etwa „Martinae"). Jedenfalls ist diese Auslegung so als eine von jener der Magdalena Bernhardina gewidmeten unterschiedene beglaubigt. Auch Aurifaber hat diese

---

1) man gern Gottes wort höret vnd gehorsam ist R¹.

2) verdriesliche R¹.

3) Teufel, welcher ein R¹.

4) vngehorsams ist R¹.

Auslegung a. a. O. als ein besonderes Stück nicht wörtlich, aber wesentlich in Übereinstimmung mit Matth. Wanckel [1]).

Gewiß, im Grunde sind das Kleinigkeiten. Den wesentlichen Sinn Luthers hat auch Rörer, der Hauptträger der Überlieferung, trotz seiner eigenmächtigen Änderungen uns aufbewahrt. Aber eine gewissenhafte Quellenkritik nach neuzeitlichen Grundsätzen nötigt zu der Feststellung, daß gelegentlich die Gebrüder Wanckel und der ihnen öfter nahestehende Aurifaber (s. StKrit. 1919, 279 ff.) ihm in der Genauigkeit der Überlieferung überlegen sind [2]).

Neben den Vorzügen des A. Wanckelschen Manuals, die wir bezüglich der Überlieferung der Lutherschen Bucheinzeichnungen hervorhoben, dürfen wir seine Mängel nicht übersehen. — Einmal (U. N. 1712 S. 958 f.) überliefert er eine längere lateinische Auslegung von Matth. 9, 6 mit der Unterschrift „Phil. Melanchthon", die aber von Rörer, Lauterbach u. a. als echt Lutherisch beglaubigt ist, deutsch steht sie z. B. in Erl. Ausg. 52, 337. Wahrscheinlich hat A. Wanckel bei diesem und dem voranstehenden Stück die Unterschriften verwechselt; dem Melanchthon gebührt die voranstehende Auslegung von Phil. 2, 12 und dem Luther die folgende von Matth. 9, 6. (Näheres dazu in der Weim. Ausg.). Vielleicht fand Wanckel diesen Irrtum schon vor, oder

---

1) Nach dem mit der Lutherbibel übereinstimmenden Text von Ps. 45, 11. 12a (bis „schöne haben ꝛc.") heißt es bei Aurifaber: „Hie spricht der Heilig Geist, Die Gottes Wort hören, sind schöne, vnd der König hab ... (usw. M. L. fehlt) Die nun, so Gottes Wort hören, nennt der Heilige Geist seine Töchter."

2) Mich dünkt, wir haben hier auch einen Maßstab für die Wertung mancher Glossen zu Luthers Bibelübersetzung gewonnen. Die Glossen zum Septembertestament und auch wohl noch für die folgenden Ausgaben stammen sicher direkt aus Luthers Feder. Später hat Rörer als Protokollführer der Bibelrevisionssitzungen und als Hauptkorrektor der Bibeldrucke, wie es scheint, auf Luthers Anregung und unter seiner Billigung mit gewisser Selbständigkeit Glossen formuliert und hinzugefügt. Er verwertete echt Lutherisches Gut dabei, formte es aber nach seinem Vermögen. Gelegentlich hat Luther selbst die Bibelglossen (eigene oder von Rörer formulierte) handschriftlich durchkorrigiert oder die Änderung angeordnet. Vgl. dazu ThStKr 1914, S. 189 f. Anm. 1.

sollte er gar erst durch den Herausgeber oder den Drucker der Unsch. Nach. 1712 verschuldet sein?

Ferner hat A. Wanckel zweimal unberechtigterweise je zwei verschiedene Bucheinzeichnungen Luthers in eine zusammengezogen, s. U. N. 1712 S. 771 f. die letzte Auslegung von Joh. 8, 51 (vgl. Enders 17, 77), sodann ebendort S. 774 f. die Auslegung von Luk. 11, 28 (bei Enders 15, 301 f. ist leider Wanckels Manual hierzu nicht verglichen).

Um mit der letzteren zu beginnen, so ist die Abgrenzung dieses Stückes völlig gesichert; wir besitzen ja das Original in der Ratsbibliothek in Halle a./S. (z. B. als Leihgabe im Provinzialmuseum daselbst). Zu diesem gesicherten Text fügt A. Wanckel folgenden Zusatz bei: Bone Deus! Tu praedicas eos beatos, qui Te audiunt, quanto justius nos te praedicaremus, qui dignaris loqui nobis? Quasi tu indigeas nostro auditu & non nos tuo sermone. O patientia! O bonitas divina! O nostram ingratitudinem & stuporem! (Dann: M. L. D. 1543.) Eben dieser Zusatz ist aber eine ganz andere Bibeleinzeichnung Luthers über Luk. 11, 28, die in verdeutschter umständlicher Fassung aus Rörers Sammlung und danach aus allen Gesamtausgaben uns bekannt ist[1]). Das Versehen oder die Eigenmächtigkeit A. Wanckels ist also schließlich ein gewisses Verdienst, sofern uns durch ihn der genauere Wortlaut eines ursprünglich lateinischen Luthertextes aufbewahrt ist.

Ähnlich scheint es sich mit dem andern erwähnten Fall zu verhalten, doch liegt der schwieriger. Die oft angeführte herrliche Auslegung von Joh. 8, 51, die Luther wahrscheinlich am 7. Februar 1546 in eine dem Rentmeister Hans Gasmann aus Ellrich gehörende Hauspostille geschrieben hat, ist in ihrem Wortlaut und ihrer Abgrenzung mehrfach gesichert, schon durch ihren frühen um die Mitte März 1546 geschehenen Abdruck innerhalb des Berichts des Jonas und Cölius über Luthers christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben. A. Wanckel aber hat am Ende noch folgende Erweiterung: „... von hinnen gefahren. ||

1) Vgl. z. B. Erl. 52, S. 345 f.

Si quis servaverit: h. e. qui audit, retinet, credit, in cognitione Christi crescit, & beneficiis Christi sese consolatur. Ach hilff, HERR, daß wir gläuben, Amen." Dann den Beisatz: „Die 16. Febr. quae erat tertia ante diem obitus Rev. Patris D[omini D. M. Lutheri 1546." Die Texterweiterung kann ich anderweit nicht belegen; unter den 17 mir bekannten verschiedenen kurzen Auslegungen des Spruchs Joh. 8, 51 steht sie nicht, auch nicht unter den Gloſſen zur Bibelüberſetzung. Ich vermute, daß A. Wanckel auch hier zwei verschiedene Auslegungen Luthers zusammengezogen hat und daß die zweite bisher unbekannte „Si quis servaverit" usw. mit dem Beisatz „Die 16. Febr." usw. versehen war; denn auf die Einzeichnung in der Gasmannschen Postille trifft dies Datum nicht zu (vgl. Enders 17, 77 f.). Dann wäre auch hier der anscheinende Überlieferungsschade schließlich ein Gewinn.

Nun wenden wir uns insonderheit noch zu Matthias Wanckel, dessen Texte ja von uns schon mehrfach beigezogen worden sind. Es ist sicher, daß die oben erwähnte Berliner Lutherbibel (Fol. 32), das Alte Testament bis zum Hohenlied umfassend, gedruckt von Hans Lufft 1541, Eigentum des Matth. Wanckel war. Auf dem kunstvoll gepreßten Einbanddeckel liest man vorn SCRVTAMINI || SCRIPTVRAS, eine Anspielung auf den Text Joh. 5, 39, den Luther auf das dem Vorderdeckel innen eingeklebte Pergamentblatt geschrieben hat [„Johannis. 5. || Suchet die Schrifft. Denn sie ists || die Zeugnis von mir gibt. || Man mus suchen (spricht er) nicht richten ..... Martinus LutheR D || 1542 ||"]. Auf dem hinteren Deckel steht eingepreßt: „MATHIAS WANCKELIVS || 1542 ||". Auf dem Titelblatt unten hat er selbst sein Monogramm .M. .W. eingeschrieben. Ferner ist sicher, daß die weitaus meisten der zahlreichen handschriftlichen Eintragungen, die durch das ganze Exemplar verstreut sich finden, von Matth. Wanckel selbst geschrieben sind; eine Vergleichung derselben mit Originalschriften desselben in Dresden, Kamenz und Wolfenbüttel [1]) hat das klar gezeigt. Jahrelang

1) Originalbriefe von ihm finden sich auch in Gotha (an P. Eber) und in Hamburg, St. Katharinenkirche (an Joachim Westphahl).

hat er liebevoll das kostbare Buch mit der Feder in der Hand durchstudiert. Bedeutsame Verse unterstreicht er; öfter schreibt er lateinisch oder deutsch mit roter oder schwarzer Tinte kurze Inhaltsangaben an den Rand, z. B. zu Gen. 2: „Creatio foeminae. Conjugii institutio", zu Gen. 3: „Nackent", zu Gen. 9: „Weltlich Schwert". Bei der Geschichte von der Sintflut notiert er allerlei Zeitangaben. Zu Gen. 12 bemerkt er: Abram vocatus anno mundi 2024, anno aetatis suae 75, bei Gen. 11 schreibt er Tharas Stammbaum an den Rand. Aus dergleichen Bemerkungen erkennt man ihn als den wieder, der i. J. 1540 jene Reinschrift von Luthers Supputatio annorum verfertigt hat (s. o. S. 257). Einige historische Anmerkungen beziehen sich auf seine eigene Zeitgeschichte. Zu Richt. 9, 19 (seid fröhlich über Abimelech) schreibt er das Marginal: Electio Imperatoris Car: V., zu Richt. 2, 7 (so lange Josua lebte) die sinnreiche Glosse: Hic considera, quid secutum sit in Germania mortem Rev. viri dei D. M. Lutheri: Horrendum bellum, Liber Augustanus, defectio ab agnita veritate ad papatum; und bei 2. Chron. 30, 9 (denn so ihr euch bekehret zu dem HErrn, so werden eure Brüder und Kinder Barmherzigkeit haben vor denen, die sie gefangen halten, daß sie wieder in dies Land kommen; denn der HErr, euer Gott, ist gnädig und barmherzig usw.) verweist er auf eine Contio de poenitentia 1549 und fügt bei: Vtinam iam considerarent ... et rediret liberatus per manum dei Elector Captivus. Mehrfach zitiert er Augustin, besonders aber Luther (z. B. die Schriften: Wider die himmlischen Propheten, die Kirchenpostille, einen Galaterbriefkommentar, Von den letzten Worten Davids). Dem Bibeltext über die ägyptischen Plagen fügt er die darauf bezüglichen mittelalterlichen Memorialverse hinzu: Prima rubens unda, ranarum plaga secunda etc. (vgl. dazu z. B. Geffcken, Bilderkatechismus usw. Sp. 194). Zu Exod. 16 schreibt er eine Erklärung von Epha und Gomor hinzu, zu Exod. 3 eine längere Erörterung über die Etymologie von Jehova. Bei manchen Kapiteln merkt er an: non legatur (d. h. es werde bei der fortlaufenden öffentlichen kirchlichen Schriftverlesung überschlagen), so z. B. zu 3. Mos. 1—9. Vereinzelt

sind auch eigene kurze lehrhafte Erläuterungen seiner Feder entflossen, z. B. zu 1. Mos. 31, 13: Hoc mandatum est Jacob quasi aeneus murus in omnibus tentationibus quae illi ... contingunt; zu 2. Mos. 34, 7: das ist soviel gesagt: niemand helt deine gebot, ohne wem du seine sünde vergibst.

Am wertvollsten für uns aber sind darin seine Abschriften Lutherscher Bibeleinzeichnungen, die in kurzen Auslegungen von Sprüchen bestehen. Für diese hegte er augenscheinlich besonderes Interesse. Er schreibt sie an den Rand seines Exemplars, da, wo der betreffende Bibeltext (der dann in der Regel rot unterstrichen ist) gedruckt steht. Manchmal kommt er dabei ins Gedränge, wo der Vorrat der unterzubringenden Spruchauslegungen überreich ist. Z. B. auf Bl. 323^{b} beschreibt er alle vier Ränder mit 9 Stücken, von denen eins Major, acht Luther zum Urheber haben: es handelt sich um Ps. 119, den Luther ja häufig für Dedikationszwecke verwendet hat. Zu eben diesem Psalm hatte Wanckel schon auf der voranstehenden Seite (Bl. 323^{a}) eine und auf den nächsten Seiten (Bl. 324$^{a\,b}$) noch vier derartige Spruchauslegungen zu verzeichnen. Beim ersten Psalm standen ihm acht solche zur Verfügung. Da half er sich so, daß er auf der voranstehenden, zu einem Drittel leeren Seite (am Schluß der Vorrede zum Psalter Bl. 289^{b}) sechs und beim Drucktext von Ps. 1 (Bl. 290^{a}) die übrigen zwei unterbrachte. — Der Vorrat der bei Matthias handschriftlich vorliegenden Lutherschen Bücherein-zeichnungen mit alttestamentlichen Texten (diese kommen allein zum Vergleich) ist erheblich reicher als der, welcher uns aus seines Bruders Manual bekannt ist. Matthias hat nach meiner Zählung deren 50, Andreas nur 19; dieser hat nur 2 bei jenem fehlende, 17 sind beiden gemeinsam (s. S. 264); Matthias aber hat noch 33, die Andreas entbehrt. Unter diesen 33 gehören die meisten zum Psalter, einzelne zu 5. Mos. 4 und 32, Jos. 1, Sprüche 8 und 30 und 31, eine vielleicht zum Hohenlied; etliche mit fremden Namen (Bugenhagen, Major) unterzeichnete zähle ich dabei natürlich nicht mit, wohl aber mehrere unbenannte, der Unterschrift ermangelnde, die sicher oder mit großer Wahrscheinlichkeit Luther zugehören, dazu auch zwei, die Matthias ver-

sehentlich mit Crucigers und Melanchthons Namen (s. o.) versehen hat. Zwei von jenen 33 hat Matthias auch gegenüber Rörer und Aurifaber allein überliefert, sie stehen bis jetzt also auch in keiner Gesamtausgabe der Werke Luthers. Im Gesamtvorrat des Matthias, d. h. unter seinen 50 Stücken, sind 27 datierte; ins Jahr 1541 gehören 2, in die Jahre 1542 und 1543 je eins, das Jahr 1544 ist mit 10, 1545 mit 7, 1546 mit 6 vertreten.

Die 2 bisher unbekannten Stücke, die Matthias Wanckel abschriftlich als Sondergut aufbewahrt hat, drucke ich hier ab. Das erste betrifft Ps. 110, 1 f. Es sind Ermutigungsworte an einen angefochtenen Prediger oder Priester, den Luther an die Notwendigkeit und Erhabenheit seines Standes erinnert. Es ist möglich, daß diese extremen Sätze, die sich mit Luthers Grundanschauung vom ordo ecclesiasticus nur zur Not vereinigen lassen [1]), dem Rörer bekannt gewesen, aber von ihm absichtlich aus seiner Sammlung ausgeschlossen sind.

„DE [so] HERR SPRACH ꝛc. || Verba Spiritus et fidei sunt, sicut Christus Mat: 22 [cf. Matth. 22, 43 f.] allegat. Quia carni contrarium apparet in toto suo regno. Sede a dextris meis, Tu es Sacerdos ꝛc. Summa necessitas fuit ista Verba a Deo profiteri. Quia totus mundus odit ministros Verbi. Et tamen oportet eos regnare, in nomine Christi, sine [Lücke, man ergänze etwa dolo oder fraude] et falso. Es heißt der Titel Dominare in medio inimicorum. Nec mirum, quia vitae et mortis imperium habet. Ideo sicut Coelum differt quidem a Terra et tamen regit et rapit terram, ita Religio Politiam. Nec Turca, nec Mahomet sine Religione creuerunt aut stant. Nec Babylon sine Chaldeis nec Roma sine pontificibus. Ergo fortis esto, sie mussen doch herhalten mit der zeith. ML."

Die andere nur von Matthias Wanckel aufbewahrte Lutherische Einzeichnung über Ps. 119, 105 (über diesen Spruch kennen wir noch 5 andere) ist inhaltlich weniger bedeutsam, sie ist durch den Zähler C vor dem Text und durch die Zeitangabe am Ende als eine für sich bestehende beglaubigt; sie lautet:

1) Vgl. z. B. Köstlin, Luthers Theologie II, S. 264ff. 304f.

„C. Lucerna pedib. ꝛc. Certum est mundum esse tenebras cum vniuersa sapientia et prudentia sua. Sicut Christus dicit: Ego sum lux mundi. Et Mat: 11. Abscondisti haec a sapientibus et prudentibus. Quare toto studio est danda opera legendis sacris biblijs. Illa enim sunt quae testimonium dant de luce [korrigiert aus salute] vera ad salutem aeternam id est Christo. ML .. 1545."

Der Wert der sonstigen Abschriften des Matthias ist verschieden. Ohne Zweifel sind ihm Lesefehler und manche Irrtümer untergelaufen, wobei freilich fraglich bleibt, ob nicht schon seine Vorlagen solche verschuldet hatten. Ich begnüge mich damit, noch einige Vorzüge seiner Überlieferungsweise hervorzuheben. Einige Male bietet er ähnlich wie sein Bruder Andreas (s. o. S. 264 f.) die prägnante lateinische Urform der Lutherworte, die dann Rörer z. T. sehr umständlich verdeutscht hat. Das trifft m. E. besonders auf folgende Auslegung von Ps. 119, 99 zu:

„A. Ich bin gelerter ꝛc. Verbum Dei est sapientia Dei, ideo qui hoc colit, omnium doctrinarum doctor est et iudex omnium doctrinarum, etiam Diaboli. Econtra qui negligit Verbum dei, et sapientiâ hominum res agitur [so] [1]), hic est infra omnes discentes eritque receptaculum omnium abominationum diaboli."

Daneben stelle man Rörers weitläuftige deutsche Bearbeitung, die in alle Gesamtausgaben übergegangen ist (vgl. z. B. Erl. Ausg. 52, 319):

Ich bin gelerter denn alle meine Lerer, Denn deine Zeugnisse sind meine Rede. ||

GOttes weisheit ist nirgend zu finden denn in seinem Wort. Wer dasselbe lieb vnd werd hat vnd jmerdar mit vmbgehet, der ist nicht allein ein erleuchter von Gott vnd bewerter Doctor vber alle andere Weltweise vnd gelerte, Sondern auch ein Richter vber alle weisheit vnd lere beide der Teufeln vnd Menschen. Widerumb wer Gottes Wort mit ernst nicht meinet, sondern Menschen lere vnd weisheit folget, sein Leben darnach richt vnd regiert, der ist vnd bleibt sein lebenlang ein vngeleriger Schüler in der Schrifft. Vnd wenn er gleich viel dauon redet vnd tichtet vnd sich der halb dünckt lesst, er sey ein Meister

1) Wohl Schreibfehler für agit.

der selben, So verstehet er doch nichts dauon, gehet einher in seinen fleischlichen gedancken ersoffen, ist verfüret vnd verfürt andere. Mar. Luth.

Im vorliegenden Falle fährt Matthias abschreibend fort: Aliud d[omino Gregorio Barniae. Das heißt: die folgende Auslegung desselben Spruches Ps. 119, 99 hat Luther einem gewissen Gregor Barnias [wohl einem Hallenser] gewidmet. Nun folgt die betreffende Auslegung selbst „Ist das nicht wunderlich gered?" usw. (vgl. Erl. 52, 319) in deutscher Sprache. Am Ende heißt es: „.1546. ML." Die Richtigkeit aber der letzteren Angabe bestätigt Aurifaber, sofern er auch seinem bezüglichen Abdruck die Jahreszahl „1546" beifügt (während Rörer nach seiner Gewohnheit die Zeitangabe fortläßt). Das alles sind Anzeichen dafür, daß Matthias Wanckel in diesen zwei Fällen den ursprünglichen Vorlagen näher steht als die anderen Überlieferer.

Wie in dem zuletzt genannten Beispiel hat M. Wanckel noch öfter den Namen dessen, dem Luthers Bibelspruchauslegung gewidmet war, und dazu auch die Ursprungszeit aufbewahrt. So bei Ps. 98, 1 (vgl. Erl. 52, S. 310) steht voran „Wolff Heintzen ins sangbüchlein" (es ist der in Luthers Briefwechsel öfter erwähnte Organist in Halle, vgl. Enders Nr. 1506[1]; 3072[7]; 3227.7[2]; 3311. 3316[2]), und am Schluß „.1546 . . ML." (Aurifaber hat wenigstens noch dieselbe Jahreszahl.) Ferner bei Ps. 119, 105 („Wo Gottes wort nicht leucht" usw., s. Erl. 52, 322) heißt es am Ende: „.1546. ML. Consuli Bauaro." Es ist klar, daß Matthias Wanckel, der Hallesche Prediger, der mit Luther bei seinem letzten Aufenthalt in Halle im Januar 1546 verkehrte (s. o. S. 262 ff.), hier unmittelbar aus den Quellen und aus intimer Kenntnis der Verhältnisse schöpfen konnte.

Einen guten Beleg dafür, daß M. Wanckel uns ursprüngliches Gut erhalten hat, finden wir auch in folgender Auslegung von Ps. 119, 105:

„A. Lucerna pedibus ꝛc. Sequitur ex hoc, Extra Verbum omnem sapientiam esse tenebras, vt 2. pet. 1. Attendentes sermoni nostro tanquam lucernae lucenti in caliginoso loco. Quia vt multa sciat humana sapientia, viam tamen a morte ad Vitam, a peccato ad iustitiam prorsus ignorat. .1545. ML

Denſelben lateiniſchen Text mit geringfügigen Abweichungen enthält eine kleine, bisher noch nicht verwertete handſchriftliche Sammlung in Wolfenbüttel „Insignes quaedam sententiae D. M. Lutheri hinc inde in libros scriptae“. Augenſcheinlich haben wir in dem lateiniſchen Text mit ſeiner kraftvollen Kürze und der Anzeige ſeiner Entſtehungszeit das Echte und Urſprüngliche, was bisher die Geſamtausgaben nicht kannten, denn ſie folgen alle der hier gerade wieder recht umſtändlichen Verdeutſchung Rörers, der ſeine Vorlage etwa um das Dreifache gedehnt hat. Man leſe z. B. in Erl. 52, S. 321 den Abſchnitt ‘Iſt das wahr’ uſw.

Zum Schluß greife ich noch eine merkwürdige Abſchrift Matthias Wanckels heraus, die er in ſeiner Lutherbibel an den Rand neben den Titel „Das Hohelied Salomo“ geſetzt hat. Er ſcheint das Stück als eine durch das Hohelied veranlaßte Buchinſchrift Luthers angeſehen zu haben; ob das zutrifft, bleibt unſicher. Die auch anderweit überlieferten Worte lauten hier:

> Fidelis animae vox ad Christum. Ego tuum peccatum, Tu mea iusticia, Triumpho igitur securus, Quia nec meum peccatum obruet tuam iusticiam nec tua iusticia sinet me esse aut manere peccatorem. Benedictus Deus, Amen.

Weſentlich ebenſo lautet das Stück in der Tiſchredenüberlieferung, vgl. Förſtemann-Bindſeil 1, 385 (deutſch); 4, 274 (lateiniſch, am Ende erweitert); Weim. Ausg. TR V S. 272, Nr. 5598. Bei Enders-Kawerau Bd. 15, S. 304 ſteht ein Abdruck davon auf Grund einer alten Abſchrift, die erſtmalig Bodemann in ZKG 8, 298 ff. aus einem Exemplar von Psalterii Davidis nova et perpetua translatio per D. Joannem Bugenhagium uſw. veröffentlicht hat; hier lieſt man nach dem Amen noch „M. Luther D. 1543“; die Jahreszahl aber bezeichnet vielleicht nur den Zeitpunkt der Abſchrift (denn eine ſolche gehört nach Weim. Ausg. a. a. O. zu Kaſpar Heidenreichs Nachſchriften vom Frühjahr 1543), nicht den der Originalſchrift Luthers. Der Kern des Ausſpruchs ſteht in der Faſſung „TV Juſticia Mea ‖ Ego peccatum TVVM“ von Luthers eigener Hand auf dem dritten Vorſtoßblatt eines ſeiner Handpſalter, des Kunheim (gedruckt 1528/9), vgl. Koffmane in Beitr. z. Ref.Geſch. 1896,

S. 85; er ist ihm aber längst schon geläufig, wie z. B. sein Brief an Spenlein vom 8. April 1516 (Enders 1, 29 Z. 35 f.) zeigt: Domine Jhesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum. Bereits auch seine Römerbriefvorlesung von 1515/16 bezeugt: „... hic suam justitiam meam fecit et meam peccatum suum fecit“ (s. Loofs, Dogmengesch.[4] S. 704). Ebenso seine Erläuterung der 37. These v. J. 1518 (Weim. Ausg. 1, 593 Z. 24 ff.): Haec est fiducia Christianorum ... quod per fidem fiunt peccata nostra non nostra, sed Christi, ... Rursum omnis iusticia Christi fit nostra ... Im Sermo de duplici justitia v. J. 1519 (W. A. 2, 145 Z. 18 ff.; 147, 29 ff.) wie gelegentlich auch früher (z. B. W. A. 3, 211 Z. 25) zieht er eigens Hohel. 2, 16 und die alten Vorstellungen der Brautmystik bei, die er doch im Sinne seiner Glaubensrechtfertigung, der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi verstanden hat. Dasselbe gilt von den bekannten Ausführungen im Traktat de libertate christiana 1520 (Weim. Ausg. 7, S. 54 Z. 22 ff.; S. 55 Z. 1 ff. Z. 24 ff., wo wiederum Hohel. 2, 16 beigezogen ist). Jedenfalls ist diese Vorstellung vom Austausch der Sünde und der Gerechtigkeit ein Kerngedanke der Lutherschen Theologie geblieben. Dabei scheint es sich um eine überlieferte Formel zu handeln, die vielleicht auf Bernhard oder schon Augustin zurückgeht; zugrunde liegen zunächst die bekannten biblischen Sprüche 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; 1 Petr. 2, 24; Jes. 53, 4 f.; Joh. 1, 29. Besonders die mystisch-allegorische Auslegung des Hohenliedes (vgl. Hohel. 2, 16; 6, 3: „Mein Freund ist mein, und ich bin sein“) könnte in Frage kommen. Zur Sache i. a. vgl. Köstlin, Luthers Theol.[2] I, 84 f. 306 f.; Loofs, Dogmengesch.[4] S. 704. 736; Th. Harnack, Luthers Theologie II, 352 f.; A. Harnack, Dogmengesch.[4] III, 846; Gottschick, Luthers Theologie, S. 82 f.; Seeberg, Lehre Luthers (Dogmengesch. IV, 1) S. 192; Alphons Viktor Müller, Luthers theolog. Quellen (1912), S. 177. Es dürfte sich lohnen, diesen Gedanken noch genauer zu verfolgen.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Alphons Victor Müller
in Rom

Nochmals Luthers Eintritt ins Kloster

In Lutherana II (Zweites „Lutherheft" der Theologischen Studien und Kritiken 1919), S. 307—314, macht Herr E. Hirsch verschiedene Ausstellungen an meinem Artikel über Luthers Klostereintritt in Lutherana I (ebenda 1917, S. 496—506). Ich habe darauf mehreres zu erwidern.

1) Auf Seite 312 läßt mich Herr H. etwas sagen, das sich in meinem Text nicht findet. Herr H. schreibt: „Müllers Hinweis auf Thomas nimmt sich um so merkwürdiger aus, als er selbst eine genaue Kenntnis der von ihm angeführten Stelle nicht besitzt. In dem von ihm genannten Artikel 3 (utrum omne votum obliget ad sui observationem) **beruft** sich Thomas nämlich nicht, **wie Müller will** auf Ps. 75 (76), 12. Dort hat er andere Schriftstellen."

Es ist mir gar nicht eingefallen irgendwie zu „wollen", daß Thomas sich in diesem Artikel auf diese Psalmstelle „beruft". Ich schreibe vielmehr gegen Scheel, der behauptet hatte, daß das „Wort" des Psalmisten: Gelobet und Haltet, nicht auf das Gelübde von Stotternheim Anwendung finde, wörtlich folgendes:

„Alle katholischen Moraltheologen ohne Ausnahme vertreten gegen Scheel den Standpunkt, daß das Wort des Psalmisten: Gelobet und haltet euer Gelübde **seine Anwendung zu finden hat** nicht nur auf die feierlichen Gelübde in der Profeß, sondern überhaupt auf jedes Gelübde, wie Scheel z. B. aus Thomas 2, 2 qu. 88 art. 3: Utrum omne votum obliget ad sui observationem, hätte ersehen können."... Dadurch, daß Thomas den Standpunkt vertritt, daß **jedes** Gelübde zu seiner Einhaltung verpflichtet, vertritt er doch in der Sache gegen Scheel den Standpunkt daß das „Wort" des Psalmisten „Gelobet und Haltet" auch auf das Gelübde von Stotternheim **anzuwenden ist.** Anderes habe ich nicht behauptet.

2) Auf Seite 312/313 schreibt H. alsdann weiter: „Zudem hat Müller einen entscheidenden Punkt in der Lehre des Thomas übersehen. Wenn der Gelobende bei dem Gelübde in einen Orden zu treten, sich nicht ausdrücklich vorgesetzt hat sich auf Lebenszeit zu verpflichten, so ist er nur zum versuchsweisen Eintritt gehalten. Es ist in solchem Falle nämlich anzunehmen, daß sein Gelübde ihn secundum formam iuris communis verpflichtet, und nach dem ius commune geht der ewigen Bindung ein **Probejahr voran** (s. Thomas 2. 2. qu. 189 art. 4).

Keine einzige dieser Behauptungen von H. stimmt mit Thomas überein. Bevor ich dieses beweise, will ich auch zuerst noch zeigen, daß ich keinen „entscheidenden" Punkt übersehen habe.

Ich habe die von Thomas hier angestellte Erörterung nicht erwähnt aus dem einfachen Grunde, weil sie für Luther nicht in Betracht kommt. H. macht auch nicht einmal den Versuch nachzuweisen, daß Luther sich schlechthin (simpliciter) zum **Eintritt** in ein Kloster, und nicht zum Mönchsstand — in facto esse —, verpflichtet hat. Er hätte allerdings mit einem solchen Versuch keinen leichten Stand gehabt, denn eine solche Annahme widerspricht direkt unserer Hauptquelle über Luthers Klostereintritt. Wenn nämlich Luther nur verpflichtet gewesen wäre in ein Kloster versuchsweise einzutreten und, um mit Thomas zu reden, nicht gehalten gewesen wäre ewig (perpetuo) darin zu bleiben, dann

hätte er doch Profeß abgelegt, ohne dazu durch das Gelübde gedrängt zu sein. Wie konnte er aber in einem solchen Falle noch sagen, daß er auf Grund seines Gelübdes weder libens noch cupiens Mönch (monachus) geworden ist? „Mönch" wird man nämlich nicht durch den Eintritt in ein Kloster, sondern erst durch die Profeß. Heißt es doch c. 13 X. de Regul. 3, 31: monachum non facit habitus sed professio regularis, und das gilt besonders, wenn der Klostereintritt der Profeß gegenübergestellt wird. Nach Luthers eigener Aussage muß also auch seine Profeß neque libens neque cupiens und auf Grund seines Gelübdes erfolgt sein. Darum habe ich in meinem Artikel diese Hypothese von H. nicht berücksichtigt.

H. hat ferner Thomas nicht richtig verstanden. Thomas redet nämlich an der angezogenen Stelle nicht so allgemein wie ihm H. unterschiebt von dem, der gelobt, „in einen Orden zu treten", sondern von demjenigen, der ohne an ein Verbleiben oder an ein Austreten aus einem Orden zu denken, gelobt, simpliciter in einen Orden **einzutreten**, der also absolut nur den **Eintritt** in einen Orden gelobt, ohne an andere Eventualitäten zu denken. Ein solcher ist nach Thomas nur gehalten einzutreten, nicht aber perpetuo zu bleiben. Ferner sagt Thomas hier durchaus nicht, wie H. will, daß man sich „ausdrücklich" auf Lebenszeit verpflichten müsse, um zum lebenslänglichen Ausharren im Kloster verpflichtet zu sein. Man kann nämlich auch implicite, also nicht „ausdrücklich", eine solche Verpflichtung eingehen, wie H. aus dem Kommentar Cajetans gerade zu dieser Stelle hätte ersehen können. Cajetan lehrt nämlich, daß wenn Jemand geloben würde „Mönch zu werden" (quod erit religiosus), er „ex natura voti" gehalten wäre, nicht nur einzutreten, sondern auch auszuharren und Profeß zu machen, es sei denn, daß er „per accidens" unter dem „Mönch werden" nur den **Eintritt** in ein Kloster — „religiosus in fieri, in via" — verstanden hätte. Ein Beispiel wird uns diese Lehre klar machen. Jemand, der einen Freund im Kloster hat, der darin bereits Profeß gemacht hat, befindet sich in Lebensgefahr. Im Gedanken an seinen frommen Freund gelobt er gleich ihm „einzu-

treten." **„Ausdrücklich"** verpflichtet sich dieser Gelobende nicht auf Lebenszeit, wohl aber „implicite", weil er gelobt „einzutreten" wie sein Freund, **der Moench in facto esse ist.** Ganz anders wäre dagegen diese Verpflichtung, wenn der Freund nur Novize oder Mönch „in fieri" oder „in via" wäre. Es ist also nicht nötig, daß man sich „ausdrücklich" auf Lebenszeit verspricht, um auf Lebenzeit verpflichtet zu sein im Kloster auszuharren, es genügt hierzu, daß es implicite geschieht. Thomas lehrt also nicht, was ihm hier H. unterschiebt. Ein weit größerer Irrtum ist es aber, daß H. unter Berufung auf Thomas will, daß angeblich nach dem Jus commune der ewigen Bindung **ein** Probejahr **„vorangeht".** Das heißt doch auf Deutsch, daß alle Ordenskandidaten, also auch der Gelobende, von dem hier die Rede ist, das ganze Probejahr **durchmachen müssen,** bevor sie Profeß ablegen. Das sagt aber Thomas durchaus nicht. Thomas sagt nur, daß einem solchen Gelobenden, wie jedem anderen Eintretenden, das im allgemeinen Recht vorgesehene Probejahr **„gegeben"** werde, das heißt, daß der Eintretende ein volles Jahr Zeit hat, um sich die Sache zu überlegen und sich zu entscheiden. Aber wie Jemand, dem ich ein Jahr Bedenkzeit gebe, sich auch innerhalb dieses Jahres vorher entscheiden kann, so bestimmte **damals** das allgemeine Recht durchaus nicht, daß alle Probekandidaten das ganze Jahr durchmachen müßten, bevor sie eine Entscheidung träfen. Nach dem damaligen allgemeinen Recht konnten vielmehr diese Ordenskandidaten, wenn sie selbst und der Orden damit einverstanden waren, und sich keine speziellen Gesetze für den betreffenden Orden dem widersetzten, früher ihre Entscheidung treffen und Profeß machen. So hätte noch zu Luthers Zeit im Augustinereremitenorden ein solcher Kandidat lediglich mit Ordensdispens vor Abschluß dieses Probejahres Profeß machen können und zwar nicht nur professio tacita, sondern auch professio expressa. Thomas läßt sich also in keiner Weise gegen meine Aufstellung über die frühe Profeß Luthers verwenden.

8) Seite 312 behauptet H., daß Luther zu dem Gelübde die **„deliberatio“** gefehlt hat.

H. scheint nicht zu wissen, daß durch eine solche Annahme nach der katholischen Theologie von damals und heute das Gelübde Luthers ungültig gewesen wäre und nicht verpflichtet hätte. Nun sagt aber Luther ausdrücklich, daß sein Gelübde notwendig erfüllt werden mußte, ihn also verpflichtete. Luther sagt nämlich: vovi coactum et **necessarium** votum. Die Bedeutung dieses „necessarium“ ist leider bisher den Forschern entgangen. Scheel (Ergänzungsband I zur Braunschweiger Ausgabe von Luthers Werken, 1905, S. 210) übersetzt mit der WA. „ein gezwungen und gedrungen Gelübde“. Das ist nicht gerade besonders klar! Es muß aber übersetzt werden ein erzwungenes und notwendig zu erfüllendes Gelübde. Diesen Sinn legt nicht nur die Glosse zum bekannten „Vovete et reddite“ nahe, die da sagt: Vovere est voluntatis sed reddere **necessitatis,** daher das „necessarium“, sondern diesen Sinn verlangen und haben andere Stellen desselben Werkes, so das „votum necessarium“ (WA. 617) und die Ausführungen und Erklärungen WA. 614 f. Wenn aber Luther eingesteht, daß sein Gelübde notwendig erfüllt werden mußte, warum stellen ihn alsdann evangelische Theologen durch ihr Gerede über die deliberatio als einen solchen Ignoranten hin, der nicht einmal gewußt hat, daß sein Gelübde ungültig gewesen ist? Auch durch ein psychologisches Argument läßt sich das Vorhandensein der deliberatio bei Luther in dem schrecklichen Augenblick beweisen. Vergeblich behauptet H. ich hätte metus und terror verwechselt. Ich kenne allerdings aus dem Jus canonicum und der Moral nur einen metus der levis oder gravis sein kann. Vom metus gravis weiß ich, daß er ist „tantus, ut viros etiam fortes, prudentes et alias valde constantes **terrere** (doch wohl der terror des Herrn H.), conturbare, dejicere ac perplexos reddere **possit.** Ich weiß ferner, daß metus gravis das Bewußtsein, die deliberatio aufheben **kann.** Das braucht aber nicht immer zu geschehen. Wenn Luther seiner selbst nicht

mächtig gewesen wäre, würde man naturgemäße und instinktive Hilferufe und Verzweiflungsrufe nicht ohne weiteres als bewußte Äußerungen seines Innern ansehen können. Was hat aber das Gelübde Mönch zu werden zu tun mit instinktiven und **bewußtlosen** Ausrufen einer in Todesgefahr befindlichen Natur? Zeigt nicht gerade **dieses** Gelübde, daß Luther das Bewußtsein nicht verloren hat, sondern die Notwendigkeit eines Opfers erkannt und seine Größe nach der Größe der Gefahr bemessen hat und sich zum Gelübde entschlossen hat, um ihr zu entgehen? Diese Überlegung und dieser Entschluß bilden eine genügende deliberatio, damit das Votum gültig und verpflichtend war. Wer diese Auffassung nicht teilen will, sollte wenigstens so konsequent sein, weder von Gelübde noch von Vorsatz oder Wort zu reden, weil ohne deliberatio **keine Verpflichtung eingegangen werden kann.**

4) Auf Seite 313 schreibt H.: „Ist doch nicht einmal das ganz klar, ob Luthers Worte als notwendig ein Gott gegebenes Versprechen in sich schließend angesehen werden müssen. ... Die Behauptung daß ein ‚nudum propositum' vorliege, ist zum mindesten nicht widerleglich."

Luther, der kein Ignorant in der Theologie war, wie ihn Denifle darstellen wollte und wie ihn, ohne es zu wollen, evangelische Theologen in ihrer Unerfahrenheit in der mittelalterlichen Theologie hinstellen, behauptet ausdrücklich ein **Votum** abgelegt zu haben: **Vovi ... votum.** Nun ist aber ein **votum** seiner Substanz und seinem Wesen nach eine promissio Deo facta, ein Gott gemachtes Versprechen. Ein „nudum propositum" wäre **niemals** ein Votum. Möge man also auf evangelischer Seite soviel Achtung vor Luther haben, daß man ihn nicht durch solche Aufstellungen als einen Wirrkopf hinstellt, der nicht weiß, was er sagt, und gleich gewissen modernen Leuten mit technischen Ausdrücken seines eigenen Faches um sich wirft, ohne ihre Tragweite zu kennen!

5) Was meine auf S. 307 angegriffene Übersetzung von:

Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei, betrifft, erwidere ich:

H. gibt zu, daß „agi“ von einem Zeitabschnitt ausgesagt allgemein heißt: Im Ablauf begriffen sein. Nach längerer Überlegung gebe ich jetzt „agere“ durch „feiern“, „begehen“, und „agi“ durch deren passive Formen wieder. Diesen Sinn hat agere in Verbindung mit „dies“ und „annus“ in der kirchlichen Sprache. Der Satz Annus etc. muß daher übersetzt werden nach H.: „Das Jahr ... ist im Ablaufen begriffen“, oder nach meiner Ansicht: „Es wird das ... Jahr begangen.“ Alsdann übersetzt H. ferme mit „ungefähr“, während ich es durch „fast“ wiedergebe. Entgegen der Stellung des „ferme“ im Text, wo es vor agitur steht, bezieht dann H. ferme auf decimus sextus und übersetzt als ob da stände Annus agitur ferme decimus sextus, während doch der Text lautet: Annus ferme agitur decimus sextus.. Ja, H. behauptet sogar ausdrücklich, daß ferme die Sicherheit (sic!) der Zahlenangabe einschränken soll!!! Nach ihm wollte Luther nur sagen, daß er etwa im 16. Jahre seiner Möncherei stehe! Ich übersetze dagegen genau nach dem Text: **Fast** wird das sechzehnte Jahr meines Mönchtums gefeiert oder begangen. Nach meiner Ansicht liegt also in diesem Satze ein Hinweis auf eine nicht allzuferne weitere Jährung im Mönchsleben Luthers. Für diese Erklärung des Textes spricht, daß Rörer und Mathesius von einer „eygen Handschrifft“ Luthers reden in der geschrieben stand, daß er Mönch geworden ist in fine anni (1505). Diese Aufzeichnung Luthers stimmt gut mit meiner Übersetzung überein, weil nach meinem Dafürhalten Luther Profeß gemacht hat zwischen dem 21. November und dem Ende des Jahres. Sie kann aber nicht übereinstimmen mit der Auffassung von H. und der bisher üblichen. (Vgl. meine Schrift „Luthers Werdegang“: S. 37 ff). Meine Übersetzung stimmt ferner sehr gut überein mit einer alten zu Unrecht vernachlässigten Tradition von Ratzeberger, dem Freund und Hausarzt Luthers, und von Mathesius, wonach dem Novizen Luther durch Fürbitte der „Universität“ und durch das Eingreifen von Staupitz **die Probe-**

zeit abgekürzt worden ist. (Vgl.: Scheel M. L. II, 10). Nach meiner Übersetzung hätte sich zudem Luther „nicht wieder einmal verrechnet", wie H. will. Denn er hätte am 21. November 1521 richtig sagen können: Fast wird das sechzehnte Jahr meines Mönchtums begangen oder gefeiert, wie er am 21. November 1506 hätte sagen können: Fast wird das erste Jahr meines Mönchtums begangen oder gefeiert. Jeder Mönch feiert heute noch den Profeßtag.

Die Interpretation von H. stößt dagegen auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Für seine Umstellung des „ferme" beruft sich H. auf Luthers Stil und verweist zum Beweis nur auf die Heidelberger Probationes, obschon aller Wahrscheinlichkeit nach gerade diese Probationes stilistisch nicht von Luther stammen. Glaubt H. ferner, daß Luther in einer wohlüberlegten schriftlichen Einleitung die Sicherheit der Zahl seiner Ordensjahre einschränken wollte? Warum denn? Hätte Luther nicht bei einiger Überlegung die richtige Zahl finden müssen, und warum will man, daß er mit so wenig Überlegung diese Zahl aufs Geratewohl hingeschmiert habe? „Etwa 16" kann nämlich heißen 15 oder 16 oder 17. In einem Werke, bei welchem auch die genaue Dauer der Zugehörigkeit zum Orden von Bedeutung war, hätte Luther keine solche Flüchtigkeit begangen. Nach H.'s Übersetzung hätte sich Luther „wieder einmal verrechnet", denn wie er zugibt, hätte sich Luther nicht im 16. Jahre, sondern im 17. Mönchsjahre befinden müssen. Nach meiner Übersetzung liegt dagegen weder eine Flüchtigkeit noch eine Verrechnung Luthers vor. Übrigens verlangt auch die Übersetzung der WA., die Scheel (Ergbd. I, S. 209) annimmt eine baldige Jährung, dadurch, daß sie schreibt: Es geht jetzt fast in das sechzehnte Jahr meiner Möncherei.

6) Fas est ab hoste doceri. H. gebraucht auf Seite 312 den terminus technicus: votum maius, der mir bisher noch nie begegnet ist. Vielleicht belehrt mich H. über sein Vorkommen in Recht und Gewohnheit.

2.

D. Otto Clemen
in Zwickau

Ein Zeugnis für die frühen Beziehungen zwischen Holland und Wittenberg

In der Stadtbibliothek zu Nördlingen befindet sich auf zwei auf Holzdeckeln aufgeklebten Papierblättern der Katalog einer Bibliothek, die der 1532 gestorbene Magister der freien Künste und Baccalaureus der Theologie, Gregor Romung oder Raminger, genannt Engelhart, bis 1522 oder 1523 Kaplan an der St. Georgskirche zu Nördlingen, dem Rate daselbst vermacht hat [1]). Die erste Abteilung des Verzeichnisses bilden ‚Libri sacrae theologiae, maxime vero doctorum scholasticorum et primum Martini Lutheri'. Die ‚Opera Lutheri' stehen am Anfang. Es sind alles Drucke, als deren Verfasser ausdrücklich Luther genannt ist, und zwar solche, die bis zum Jahre 1521 (Raminger scheint danach der Reformation wieder den Rücken gewandt zu haben) erschienen sind, — nur bei einem Drucke steht nicht a priori fest, daß Luther der Autor oder Herausgeber ist; als Nr. 8 wird angeführt: ‚Diuus Vdalricus aduersus Clerj Celibatum Epistola plane apostolica'.

Der Nördlinger Rat hat seiner Zeit das Vermächtnis angenommen; die Bücher sind jetzt noch größtenteils in der Kirchenbibliothek von St. Georg vorhanden. Den wertvollsten Bestandteil bilden zwei Quart-Sammelbände mit den im Katalog ver-

zeichneten ‚Opera Lutheri'. Der Nr. 8 des Katalogs entspricht in dem ersten der beiden Bände folgender nur vier Blätter umfassende Druck: ‚EPISTOLA || DIVI HVLDERICHI || AVGVSTENSIS || EPISCOPI, ADVERSVS CON || STITVTIONEM DE CLERI || COELIBATV, PLANE || REFERENS APOS || TOLICVM SPI || RITVM. || VVITTEMBERGAE. ||'

Daß dieser Druck [2]), der übrigens nach Ausweis der Typen von Melchior Lotther d. j. in Wittenberg hergestellt worden ist, von Luther herausgegeben worden sei und daß die an die christlichen Leser gerichtete Vorrede auf der Titelrückseite von Luther stamme, hatte schon Joh. Haußleiter vermutet [3]). Durch den Nördlinger Fund hat diese Vermutung eine gewichtige Bestätigung erhalten.

Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt von dem Drucke drei Exemplare. Eins weist auf dem Titelblatte unten folgende handschriftliche Widmung auf:

Domino Joachimo Camer[ario].

Lipsicę Academię praestantissimo Rhetori et iuuentutis moderatori preclaro, virtute iuxta ac doctrina orbi notissimo, amico et sodali modis omnibus obseruando, quo strenulas in noui anni auspicium donatas pro eloquentię suę viribus ornare iuuet et ingenia neutiquam vulgaria sua autoritate ad strennuo agendum pro more non dedignetur cohortari,

Joannes Muslerus d. d.

Joh. Musler war 1525—35 Rektor der Nikolaischule und Professor an der Universität zu Leipzig, ging dann zur Vollendung seiner juristischen Studien nach Italien und kehrte erst im Herbst 1548 nach Leipzig zurück, wo er am 20. November 1555 gestorben ist [4]). Wenn Musler unsere Druckschrift seinem Kollegen Camerarius als Neujahrsgeschenk und als Stoffquelle für eine akademische Rede verehrte, so wird man daraus schließen dürfen, daß sie schon damals eine Seltenheit und Kostbarkeit darstellte.

Gleichfalls drei Exemplare des Drucks besitzt die Leipziger Universitätsbibliothek. Eins findet sich in einem Sammelbande, der aus dem Meißener Domstift an die Bibliothek gekommen ist. Auf dor Innenseite des Vordereinbanddeckels steht geschrieben: ‚Liber Fabiani Kayni ducalis vicarij Emptus Misne pro suo et

amicorum vsu 1521. Compaginata in hoc libro': und nun folgt das Inhaltsverzeichnis; auch dieser Sammelband enthält sonst nur Lutherdrucke. — Der ehemalige Besitzer ist gewiß identisch mit dem Fabianus Cayn de Zwickavia der im Winter 1500 in Leipzig immatrikuliert und im Sommer 1502 zum baccalaureus artium promoviert wurde [5]), und dem Fabianus Chain, der noch 1540 als erster, d. h. wohl dienstältester der sieben Priester an der Meißener Fürstenkapelle erscheint, die in der neben dem Domkeller gelegenen „Schotterei" ihre gemeinsame Wohnung hatten [6]). Daß er zu den ersten Lutheranern in Meißen gehört hat, ergibt sich — außer aus dem eben erwähnten Sammelbande — aus einem Schreiben des Amtmannes zu Meißen, Wolf von Schönberg an Herzog Georg von Sachsen, Meißen, 27. Januar 1523, mit dem er die Exemplare von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments, die dem herzoglichen Mandat vom 7. November 1522 zufolge in seinem Befehlsbereich abgegeben worden sind, einliefert; darunter ist eins, das dem Domherrn Johann von Maltitz gehört hat, „der es her Kaynn abgekoft" [7]). Kain kaufte also lutherische Schriften nicht nur zur Befriedigung seines eigenen Heilsverlangens, sondern vertrieb und verbreitete sie auch unter den ihm Nahestehenden. Auch der Brief Bischof Ulrichs gegen den Zölibat wird nicht nur ihn selbst, sondern gewiß auch noch andre Meißner Domgeistliche beschäftigt haben.

Der Druck weist keine Angabe auf, wann er erschienen ist. Da von den Lutherdrucken der Nördlinger Sammlung keiner später als 1521 erschienen (und jener Leipziger Sammelband 1521 hergestellt) ist, so ist sicher, daß unsere Epistola nicht später als 1521 gedruckt worden ist. In deutscher Übersetzung ist sie mehrmals ausgegangen. Die Reihe eröffnet der bei Weller, Repertorium typographicum Nr. 1404 und Suppl. I, S. 19 verzeichnete Druck o. O. u. J., von dem die Zwickauer und Leipziger Bibliothek je ein Exemplar verwahren; er stammt den Typen zufolge aus der Presse des Valentin Schumann in Leipzig. Es gibt noch einen andern deutschen Druck gleichfalls o. O. u. J., der von Hans Schönsperger in Augsburg herrührt (= Weller Nr. 1956) [8]). Wir kennen ferner einen Druck mit dem Im-

pressum: Hagenau, Thomas Anshelm, Februar 1521 (= Weller Nr. 1955) [9]) und einen mit dem Impressum: Straßburg, Hans Prüß, Mai 1521 (= Weller Nr. 1957) [10]). Hiernach muß die Epistola vor dem Februar 1521 erschienen sein. Endlich ergibt sich aus der Erwähnung der Epistola in der Streitschrift des Hieronymus Emser „Wider das unchristenliche Buch Martini Luters Augustiners, an den Tewtschen Adel außgangen" [11]), und aus der Nichterwähnung in Luthers Schrift an den Adel, wo der Reformator in dem Kapitel über die Eheloſigkeit der Weltgeistlichen sich ganz gewiß auf die Epistola berufen hätte, wenn sie ihm damals schon bekannt gewesen wäre, daß sie zwischen dem 23. Juni und dem 21. Dezember 1520, den Daten der beiderseitigen Vorreden, in Wittenberg aufgetaucht sein muß [12]).

Am meisten interessiert uns nun im vorliegenden Zusammenhang die Bemerkung, die in dem Wittenberger Druck dem Briefe des Augsburger Bischofs angehängt ist: ‚Inventa est haec Epistola in quadam Bibliotheca opidi ueteris aquae Germanice Alduuater in Hollandia Inferioris Germaniae prouincia'. Damit könnte Oudewater bei Gouda gemeint sein. Ich möchte aber vermuten, daß der Name verderbt ist. Vielleicht ist vielmehr an Aduard zu denken. In der dortigen Bernhardinerabtei herrschte — besonders unter dem Regimente des Abtes Heinrich van Rees (1449—85) — ein reges wissenschaftliches Leben; die berühmtesten Gelehrten gingen dort aus und ein [13]). Wahrscheinlich bestand dort auch in Verbindung mit dieser Klosterakademie eine Bibliothek.

Wie ist nun aber die Epistola aus der ‚Bibliotheca in Hollandia' nach Wittenberg gelangt? Da fällt mir eine merkwürdige Parallele ein. Ende 1520 veranstalteten Freunde Luthers hinter dessen Rücken in Leipzig einen Sammeldruck, der u. a. Antworten, die Kaiser Karl V. und Erasmus den päpstlichen Nuntien Alexander und Caracciolo gegeben haben sollten, ferner eine Äußerung des Grafen Heinrich von Nassau [14]) an die Predigermönche im Haag, ferner Worte des Herrn Philipp von Kleve und Ravenstein, endlich Worte der Statthalterin Margarethe an die Magistri nostri in Löwen enthielt [15]). Diese Stücke stehen

dort unter der Überschrift: ‚Per Henricum Priorem Gundensem'. Ich habe anderwärts [16]) gezeigt, daß in dieser rätselhaften Angabe zwei Personennamen zusammengeflossen sind und daß hiermit Heinrich von Zütphen und der Prior von Gent, Melchior Mirisch, als Gewährsmänner bezeichnet werden. Heinrich von Zütphen, bisher Prior des Augustinerklosters zu Dordrecht, kam im Sommer oder Herbst 1520 nach Wittenberg zurück [17]). Es ist möglich, daß er die kleinen Stücke, die in den Leipziger Sammeldruck mit aufgenommen wurden, sowie die Epistola abschriftlich mitbrachte. Außerdem hat Luther vor dem 1. September 1520 einen Brief aus Antwerpen von dem dortigen Augustinerprior Jakob Propst erhalten [18]). Es besteht auch die Möglichkeit, daß jene Stücke und die Epistola auf diesem Wege aus den Niederlanden nach Wittenberg gelangten. Jedenfalls ist unser Druck „ein beachtenswertes Zeugnis für die frühen Beziehungen zwischen Holland und Wittenberg" [19]).

Kaum war die Epistola erschienen, so wurde ihre Echtheit bestritten. Nämlich von Emser in der oben erwähnten Streitschrift. Er machte u. a. geltend, „daß der Stilus oder Gedicht diesen unsern Gezeiten ähnlicher ist denn St. Ulrichs Zeiten", und weiter, „daß man sie ungezweifelt vorlängst in seinem Stift zu Augsburg ehe gefunden hätte denn in Holland". Luther begnügte sich, den letzteren von Emser vorgebrachten Einwand zu entkräften [20]). Er ist dann noch öfters auf den Brief zurückgekommen, so in seinem Genesiskommentar [21]) und in den Tischreden [22]). Später ist der Brief besonders von Flacius verwertet worden. Flacius hat ihn gesondert lateinisch — wohl noch 1549 [23]) — und 1553 deutsch [24]) und sodann in seinem Catalogus testium veritatis von 1556 herausgegeben. Auch Joh. Anastasius Veluanus in „Der Leken Wechwyser" von 1554 beruft sich auf unsern Brief [25]). Über die weiteren Abdrücke und die schwankende Beurteilung, die der Brief in der Folge erfahren hat, handelt sehr gründlich der Danziger Lutheraner und Pietistenfresser Samuel Schelwig [26]). Auf dem Index Pauls IV. von 1559 steht er als ‚Epistola S. Ulrico ascripta' und in der

Antwerpener Appendix zum Trienter Index von 1570 als ‚Udalrici ad P. Nicolaum epistola, quam finxerunt Balaeus et Westmerus' [27]). In dem letzten Titel steckt natürlich ein grober Irrtum. Ich vermute, daß ein (mir unbekannter) Druck der Epistola von Bartholomaeus Westhemerus [28]) den Anstoß gegeben hat.

Jetzt sind die Akten über den Brief geschlossen. Emser, der Index, Bellarmin, Baronius, Possevino usw. haben recht: der Brief ist eine Fälschung. Er ist nach dem Zölibatserlaß der römischen Synode von 1074 verfaßt; der Fälscher hat ihn dem heil. Ulrich von Augsburg († 973) untergeschoben, um seinen Einwänden gegen die erzwungene Eheloſigkeit der Geistlichen dadurch, daß er sie unter der Flagge dieses volkstümlichen Heiligen ausgehen ließ, mehr Gewicht zu verschaffen [29]).

Anmerkungen.

1) Otto Glauning, Der Holzdeckelkatalog in der Stadtbibliothek zu Nördlingen. 6. Jahrbuch (1917) des Historischen Vereins für Nördlingen und Umgebung S. 19 ff.

2) = Panzer, Annales typographici IX 101, 333; Weigel-Kuczyński, Thesaurus libellorum historiam reformationis illustrantium Nr. 2649; Bibliothek J. K. F. Knaake III Nr. 1055.

3) Beiträge z. bayer. Kirchengesch. VI (1900), S. 121 ff.

4) Vgl über ihn meinen Aufsatz in den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur u. für Pädagogik 1903 II, S. 524 ff

5) Er gehörte wohl zu der Zwickauer Familie, von der der jetzige Vorort Cainsdorf den Namen hat.

6) Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Meißen 4, 366. 3, 110.

7) Felician Geß, Akten u. Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I, Leipzig 1905, S. 453.

8) = Weigel-Kuczyński Nr. 2648. Panzer, Annalen Nr. 1956 ist wohl mit diesem Druck identisch.

9) = Knaake III Nr. 1053. Ein Exemplar auch in der Konsistorialbibliothek zu Rothenburg ob der Tauber.

10) = Charles Schmidt, Répertoire bibliographique Strasbourgeois III Nr. 26.

11) Vgl. G. Kawerau, Hieronymus Emser, Halle 1898, S. 33.

12) Haußleiter a. a. O. S. 123. Das Exemplar Leipziger Universitätsbibliothek Kirchgesch. 640 trägt unter dem Titel den handschriftlichen Vermerk: ‚1520 16 kal. Jan.' Das bedeutet jedenfalls, daß der erste Besitzer es am 17. Dezember 1520 erworben hat.

13) Vgl. M. van Rhijn, Wessel Gansfort, 's Gravenhage 1917, S. 123ff. Aduard liegt nahe bei Groningen.

14) Vgl. über ihn Enders, Luthers Briefwechsel VII, 322 Anm. 4.

15) Titel des Drucks: Lutheri Opera Latina varii argumenti V 239f. In Zwickau 2 Exemplare. Am 27. Februar 1521 schrieb Luther wegen dieses Drucks an Spalatin in Worms (Enders III 90). Am 4. Januar schickte Christoph Scheurl aus Nürnberg ‚axiomata Erasmi' an den jungen Propst von St. Sebald Hector Bömer in Wittenberg (Christoph Scheurls Briefbuch, herausgeg. von Franz Freih. v. Soden u. J. K. F. Knaake II, Potsdam 1872, S. 121, vgl. Kolde, Beiträge zur bayer. Kirchengesch. III 74f.). Ob damit unser Druck oder eine Abschrift gemeint ist, steht dahin.

16) Beiträge zur Reformationsgeschichte III, Berlin 1903, S. 91f. Vgl. noch Kalkoff, Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I (Halle 1903), S. 95 A. 37, II (1904), S. 108.

17) Realenzyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche[3] XXI, 738.

18) Enders II 473.

19) Haußleiter a. a. O. S. 123.

20) Ebd. S. 121.

21) Ebd. S. 123.

22) Weimarer Ausgabe Tischreden IV, 55. 258. 456.

23) Titel: ‚Epistola S. Hulrici episcopi Augustani, circiter ante sexcentos & 50 annos, ad Pontificem Nicolaum primum, pro Defensione coniugij Sacerdotum, scripta, ...' Preger, Matthias Flacius Illyricus II, Erlangen 1861, S. 553. Der 12 Oktavblätter enthaltende Druck trägt keine Jahreszahl, sondern nur am Schluß den Druckvermerk: ‚Magdeburgi excudebat Michael Lotther'. Doch zitiert Flacius in der Vorrede an den christlichen Leser seine Druckschrift ‚Clarissimae quaedam notae verae atque falsae religionis, atque adeo ipsius Antichristi, ... (Magdeburgi 1549)'. Preger S. 543.

24) Titel: „Des h. Hulrichs etwa || vor sechshundert jaren Bischoffs zu || Augspurg schrifft wider das ehelos le= || ben der Priester, jtzt sehr || nutzlich zuleſen. || Mit einer vorrede M. F. Illyrici, wider || den Münch zu Augspurg. || Anno 1553. || ..." Am Ende: „Getruckt zu Magdeburgk, bei Michael Lotther." Preger S. 553; Nikolaus Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—63), Freiburg i. Br. 1903, S. 253; Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte IV, München 1911, S. 576.

25) Bibliotheca reformatoria Neerlandica IV ('s Gravenhage 1906), S 250.

26) Vgl. Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen 1710, S. 137—41, und über Schelwig: Allgemeine Deutsche Biographie XXXI, 30 ff.

27) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 292.

28) Vgl. über ihn meine Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation III, Leipzig 1909, S. 162 ff. und P. Heitz, Basler Büchermarken bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, Straßburg 1895, S. XXXI.

29) Vgl. Realenzyklopädie XX, 213.

3.

Otto Clemen

Luther und die Rüge der Sorbonne gegen Cajetan

Etwa im Frühling des Jahres 1532 verließ Ambrosius Catharinus Italien, um den Gegnern, die er sich als Verteidiger der unbefleckten Empfängnis Mariä erweckt hatte, aus dem Wege zu gehen und die Schriften, die er weiterhin zu veröffentlichen gedachte, in Ruhe vollenden zu können [1]). Sein Hauptgegner war Cajetan. Nicht nur in der Immaculatafrage war er mit ihm zusammengeraten. Beim Studium der 1530 erschienenen Kommentare des Kardinals zur Heil. Schrift hatte er mit Befremden von dessen kritischen Bedenken gegen die Kanonizität, Authentizität und Integrität einzelner biblischer Bücher und Abschnitte, sowie von Bemerkungen desselben, in denen er vom Boden der Heil. Schrift aus gegen einige kirchliche Lehren und Einrichtungen sich gewandt hatte, Kenntnis genommen und in den beiden Traktaten, die am 11. Mai 1532 in Siena erschienen waren — Catharinus hatte damals wohl schon Italien den Rücken gewandt —, der ‚Disputatio pro veritate immaculatae conceptionis beatae Virginis' und der ‚Explanatio errorum in controversia', gegen Cajetan polemisiert. Catharinus begab sich nach Frankreich, „in das Land der von ihm so sehr gepriesenen Marienverehrung mit der strengorthodoxen theologischen Fakultät in Paris", zunächst nach Lyon, dem Zentrum des Fremdenverkehrs, aber mit Paris

als seinem eigentlichen Reiseziel, wo er die Sorbonne gegen Cajetan mobil machen zu können hoffte. In Lyon machte er sich an die Ausarbeitung einer ausführlichen Entgegnung auf die Meinungsäußerungen des Kardinals, zugleich setzte er eine Immediateingabe an Clemens VII. auf, in der er den Papst über den Stand der Fehde unterrichtete und seine Streitschrift ankündigte, die er aber der päpstlichen Begutachtung unterwarf; eine Zusammenstellung der wahrheitswidrigen Sätze Cajetans über einzelne biblische Bücher usw. und eine Skizze seiner geplanten Entgegnung lag bei [2]). In dem Begleitschreiben erwähnt Catharinus, er stände mit seinem Urteil über die befremdlichen Äußerungen des Kardinals nicht allein da. ‚Sunt enim multi et docti, immo integrae universitates et synodi, quae sua haec nova dogmata vituperant, damnant, explodunt ut erronea, ut schismatica, ut haeretica.' Daraus möchte ich schließen, daß Catharinus schon damals mit der Sorbonne sich ins Einvernehmen gesetzt hatte und sicher war, daß sie für ihn gegen Cajetan Stellung nehmen würde. Das geschah denn auch in einer epistola reprehensoria, die die Fakultät am 15. Mai 1533 an die Adresse Cajetans richtete. Es waren ‚loci aliquot inter plurimos ex commentarijs et quodlibetis selecti, qui hac tempestate magis offendere videbantur', beigefügt, die sich auffällig decken mit denjenigen Sätzen Cajetans, die Catharinus in seiner Eingabe an Clemens VII. aufgestochen und widerlegt hatte. Catharinus' ausführliche Streitschrift erschien dann 1535 u. d. T. ‚Annotationes in excerpta quaedam de commentariis Rev. cardinalis S. Xisti dogmata'. Aber auch Cajetan hat noch vor seinem Tode (Nacht 9./10. August 1534) auf die Rüge der Sorbonne geantwortet [3]).

Von dem Syndikus der Pariser Universität Natalis Beda erfuhr Joh. Eck, wie er am 24. Juni 1533 aus Ingolstadt an Christoph Scheurl schrieb, daß die Sorbonne die Kommentare Cajetans zensiert, 25 Sätze daraus aufgestochen und sie an den Papst und an den Kardinal selbst gesandt habe, ‚ut manus, quae vulnus intulit, adferat medelam quoque' [4]). Der Wortlaut der Rüge selbst aber nebst den 25 stigmatisierten Sätzen Caje-

tans gelangte nach Wittenberg und wurde hier mit einem Nachwort an den Leſer gedruckt. Daß ein ſolcher Wittenberger Druck vorhanden ſein mußte, wußten wir aus einem Briefe des Joh. Cochläus, der am 6. Mai 1534 aus Dresden an Aleander ſchreibt: ‚De R^mo domino cardinali Caietano nescio quid scribam. edita iam est Wittembergae epistola censoria facultatis theologicae Parisiensis cum articulis eius erroneis et addita in fine epistola bene longa Philippi (ut suspicor) Melanchthonis iniuriosa in theologos, quam similiter mitto. videtur enim plurimum referre, ut R^ma D. V. sciat.' [5]) Ein Exemplar dieſes Druckes habe ich in der Zwickauer Ratsſchulbibliothek gefunden. Beſchreibung: EPISTOLA || THEOLOGORVM || Pariſienſium, ad Cardi- || nalem Coetanum || reprehen- || ſoria. || (Blättchen || VITEBERGAE. || 1534. || 16 ff. 8°. 1^b, 14^b, 15, 16 weiß. A 2^a—A 5^b die Epistola reprehensoria. [A 6^a]—B 2^a die 25 anſtößigen Sätze. B 2^b—[B 6^a] das Nachwort an den Leſer. [B 6^a] unten: VITTEMBERGAE || Excudebat Nicolaus || Schirlentz. || 1534 ||

In dem Tadelsbriefe entwickelt die Sorbonne folgendes: die Gelehrſamkeit, Sittenſtrenge, das hohe Alter, die Kardinalswürde Cajetans und ſeine einflußreiche Stellung beim Papſte (als magister sacri palatii) hätten die Fakultät hoffen laſſen, daß er energiſch der lutheriſchen Peſt entgegentreten würde. Statt deſſen wären in Venedig Kommentare von ihm zu den Pſalmen und zum Neuen Teſtament erſchienen, die zu ſchweren Bedenken Anlaß gäben. Was den Pſalmkommentar beträfe, ſo befremde gleich die vorangeſtellte Bemerkung, daß er nicht den Text der Vulgata, ſondern ‚mendicatam a Judaeis aliquot in psalmo editionem' zugrunde legen wolle. In den Kommentaren zum Neuen Teſtament aber folge er den Überſetzungen des Erasmus und Faber Stapulensis; dadurch mache er ſich verdächtig, dieſen zuzuneigen; ja die guten und gelehrten Gewährsmänner der Fakultät (Catharinus!) meinten, Cajetan müſſe einige Irrtümer aus lutheriſchen Schriften entnommen haben; die Sorbonne fügt aber hinzu: ‚quod ipsi non credimus'. Mit Schmerz habe die Fakultät davon Kenntnis genommen, denke aber, daß Cajetan mehr

aus Unachtsamkeit und menschlichem Irrtum, als aus Bosheit solche Äußerungen getan habe. Die Fakultät habe sich zunächst nicht veranlaßt gesehen, etwas gegen Cajetan zu unternehmen, da die Kommentare in Venedig erschienen seien. Jetzt aber, wo Bücher von ihm in Paris gedruckt worden wären, habe sie als Zensurbehörde von Amts wegen einschreiten müssen. Sie hätten also den Buchhändler zitiert und ihm geboten, die Bücher zurückzuhalten, bis eine anderweitige Verfügung ergangen wäre. Darauf hätte man die Bücher unter Fakultätsmitglieder zur Prüfung und Begutachtung verteilt. Da aber habe sich der päpstliche Legat ins Mittel geschlagen und verboten, über Cajetans Bücher ein Urteil zu fällen, ehe dieser noch einmal befragt und ermahnt worden wäre. Demzufolge wolle die Fakultät hiermit Cajetan nur seine anstößigen Behauptungen vorhalten und ihm den Widerruf nahelegen. Von einem förmlichen öffentlichen Verdikt wolle man vorläufig noch absehen, da man in Cajetan keinen hartnäckigen und teuflischen Ketzer sehe.

Es folgen die 25 von der Sorbonne beanstandeten und Cajetan zum Widerruf vorgelegten Sätze, und den Beschluß macht das von Cochläus Melanchthon zugeschriebene Nachwort an den Leser. Es wendet sich ebenso gegen die Pariser Sophisten, die, obgleich sie jetzt sonst dem Humanismus Konzessionen machten, indem sie sich einer besseren Latinität befleißigten, — doch das humanistische Grundprinzip des Rückgangs auf die Originaltexte, speziell das hebräische Alte und das griechische Neue Testament, beharrlich ablehnten und bei der Vulgata stehen blieben, wie gegen Cajetans Bibelkritik. Wenn der Verfasser des Nachworts in diesem Zusammenhang den Kardinal tadelt, daß er wegen anderen Stils und Ausdrucks, gewisser Abweichungen in den Berichten und sonstiger Äußerlichkeiten einzelne biblische Bücher und Abschnitte verwerfe, und dagegen geltend macht: Jedes Buch, das christgläubig bekennt den Sohn Gottes und der Jungfrau, der für uns gelitten hat und im Himmel regiert, sei's ein griechisches oder lateinisches, hebräisches, barbarisches, grammatisches, dialektisches, rhetorisches, mathematisches, ist ein wahrhaft frommes und heiliges Buch — so erinnert das so auffällig an die be-

kannte Stelle aus Luthers Vorrede zum Jakobus- und Judasbriefe von 1522 von dem „rechten Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, ob sie Christum treiben oder nicht", daß man schon aus diesem Grunde lieber Luther als (mit Cochläus) Melanchthon als den Verfasser des Nachwortes ansehen möchte. Für Luther entscheidend aber ist doch wohl die folgende Übereinstimmung:

Nachwort Bl. B 3b: Quendam audivimus nos adolescentes, qui, cum ab aliis studium sacrae Scripturae laudaretur et ab omnibus praeferretur Theologorum scriptis, respondit...: ‚Quid scriptura? Doctores ... oportet legere, illi omnia ex Biblia suxerunt et congesserunt, illi faciunt Theologum etc.'

Tischreden W. A. 2 Nr. 1240 (Joh. Schlaginhaufen vor 14. 12. 1531) [7]: Doctor Usinger, praeceptor meus, dixit ad me, cum ita amabam scripturam: ‚Quid est biblia? Oportet doctores veteres legere, qui suxerunt veritatem ex bibliis...'

Daß Luther sich als Verfasser nicht genannt hat, vielmehr dadurch, daß er sich in der dritten Person auftreten läßt, den Verdacht von sich abzulenken sucht, hat wohl folgenden Grund: der, der Luther den Text des Tadelsbriefes in die Hände gespielt hat [8], wollte verborgen bleiben; er war aber wohl ein Bekannter Luthers, und wenn dieser sich als Verfasser des Nachwortes und damit als Herausgeber genannt hätte, wäre der Mittelsmann verdächtig geworden. Jedenfalls kommt Luther als Autor des Nachwortes und Herausgeber stark in Frage und erscheint damit auch ein Neudruck des Nachwortes gerechtfertigt.

Lectori.

Hanc epistolam, si omnes Sophistae in unum conflarentur et unum spirarent omnes, non possent dictare, ne duos quidem eius versus. Et tamen cum fiducia prodeunt et veluti cornicula Esopi [9] alienas plumas furati utuntur Latinitate mendicata. Nihilo minus invident Ecclesiae Latinae Graecam et Ebraeam, imo et Latinam Bibliam, id est puriorem lectionem scripturae. Ipsa scilicet barbaries cupit tandem ex scriptis Recentiorum latinius scribere et loqui, et tamen damnat omnes, qui veterem lectionem illustrant et excolunt. Quantum est ocij istis hominibus malevolis, qui quaerunt

caussas damnandi ex tam levibus momentis! Futurum fortassis est, ut etiam Medicos, Mathematicos, Philosophos et omnium Liberalium artium Professores damnent, eo quod ex Graeca lingua multa melius reddant et restituant, quae in usitatis et antiquis translationibus vel desunt vel obscurius versa sunt. Et statuent tandem, ne quis ultra ullam artem aut doctrinam ornet et excolat.

[B 3] ‚Sed Haeretica afferuntur ex istis linguis et studijs.' Per Deum, Digna et iusta caussa! Quasi hoc sit vitium Linguarum aut disciplinarum ac non potius malitiae humanae vel Diaboli potius. Et unde habet Latina Ecclesia Pelagianos, Donatistas, Et Recentiores, Hussitas, Viglephitas et infinitas alias Sectas a Patribus, a Papa et Theologis damnatas? Nulli enim ex istis Graecam aut Ebraeam linguam noverunt, Sed omnes usi sunt veteri ista translatione. Unde novissimus ille Haeresiarcha pessimus Lutherus suas habet Haereses? Non ex Graeco, quod ignorat, Nec ex Ebraeo, quod non intelligit, Sed ex Latino et usitatae translationis libro. Quin gloriari dicitur (tanta est hominis fiducia et superbia), quicquid postea in Graeco didicisset legere, hoc prius in latino sese intellexisse. Et sunt, qui fingere audeant Germanica Lutheri Biblia illustratam esse Ebraeam Bibliam.

Igitur secuti Sorbonam Parisiensem damnemus etiam ipsam usitatam apud latinos translationem, scilicet parentem tot Haeresum in Ecclesia latina, et legamus tantum stercora suorum Sententiastrorum et Summistarum. Halant isti porci et asini adhuc veteres illas suas voces, quas nobis pueris magno supercilio et horribiliter iactabant in omnibus scholis et templis, Bibliam esse librum Haereticorum, Item Graecam linguam esse vitandam, Quia Graeci sunt Haeretici. Quendam audivimus nos adolescentes, qui, cum ab alijs studium sacrae Scripturae laudaretur et omnibus praeferretur Theologorum scriptis, respondit inflatoque rotans turgentia gutture verba dixit: ‚Quid scriptura? Quid scriptura? Doctores (significabat autem Scribentes super Sententias) oportet legere, illi omnia ex Biblia suxerunt et congesserunt, illi fa-

ciunt Theologum etc.' Item alius magnus sane Vir in Concione palam definivit: ‚Nolite errare, adolescentes boni, Absque Aristotele nemo potest Theologus fieri.' Nos autem adolescentes interim Hilarij, Hieronymi, Augustini, Bernhardi etc. recordabamur, Qui Aristotelem vel non legerunt vel eo non sunt usquam usi in suis scriptis, et cogebamur vel eos non credere Theologos fuisse vel aliud genus Theologorum fuisse.

Sane de Caietano nihil iudicamus. Sed Linguam Graecam et Ebraeam excusamus et studium et cultum disciplinarum defendimus. Nam istos articulos et praecipue eos, qui maxime Sorbonam offendunt, neque ex Graeca neque ex Ebraea Lingua aut ulla nova translatione sumpsit, Nisi forte Graeci et Ebraei non fuerunt unquam Christiani, Aut Ecclesia orientalis non sit usa Graeca et Ebraea Biblia, aut alia fuit Lingua Graeca et Ebraea, qua Christus, Prophetae et Apostoli, deinde Concilia et sancti Doctores in Ebraeis et Graecis Ecclesijs usi sunt, quam [B 4] est ea, quam nobis hoc saeculo recentiores tradiderunt.

Sed ego vellem istos Colatores culicum et Judices festucarum observare suas trabes et Camelos et festucas et culicas interim oblivisci [Matth. 7, 3 ff.; 23, 24]. Ex qua, rogo, lingua habemus istos Catholicissimos Doctores, qui docent Christianos oportere incertos esse et dubitare, an sint in gratia? Nonne ex Latina et usitata translatione, quae dicit: ‚Nescit homo, an amore vel odio dignus sit', Ecclesiast. 9 [v. 1]? Hoc est: Christianus nescit et debet nescire, an ipse sit Christianus et an certum sit Christum pro eo esse mortuum. Quae autem Haeresis unquam tantum nocuit Ecclesiae atque haec sacrilega sententia Sophistarum, Qua totus Christus negatur et universum Euangelion tollitur? Ista certe non docent Graeca et Ebraea Lingua. Item: Quis docuit verbo Christi [Luk. 17, 14]: ‚Ite, ostendite vos Sacerdotibus'; Item illud [10]) Salomonis [Spr. 27, 23]: ‚Nosce vultum pecoris tui' institutam esse confessionem omnium peccatorum in aurem Sacerdotis? Quis docuit Illud Christi [Luk. 10, 46]: ‚Qui vos audit, Me audit', pertinere ad Ty-

ranniden traditionum humanarum? Quis docuit Indulgentias, purgatorium, Missas satisfactorias, perégrinationes, Sanctorum idolatriam et alia infinita portenta horrendarum abominationum? Graeca an Ebraea Lingua? Nonne Sophistae et Sorbonici Theologi translationem usitatam horribili sacrilegio depravantes et istis monstris firmandis applicantes? Hos camelos et trabes fortiter devorant Atlantes [11]) isti et Ecclesiae fundamenta, interim in festucis et culicibus fratrum vexandis sunt occupati.

Quanquam ego quaestiones de autoritate istorum librorum receptorum malim agitari a doctissimis tantum et spiritu sancto probatis, Quales fuisse videmus ante Hieronymi tempora, Qui non fuerunt, quales hodie nos sumus, meri Logomachi [2 Tim. 2, 14] et rerum imperiti, tantum de stilo, phrasi et verbis disceptantes ut in lite grammatica, cuius tamen nullus haberi potest iudex irrefragabilis. Nostra religio, quam a veteribus nobis traditam in Scripturis sanctis accepimus, habet eos articulos, quos consentire videmus cum Creatura et omnium gentium historijs quoad res gestas. Et his testibus confirmatur satis fides et Ecclesia Dei, etiam si credat, quae gentes et mundus non capiant. Ideo isti Libri, qui capitalia nostrae religionis tractant, non sunt propter stilum aut phrasin diversum reijciendi. Quicunque enim liber vel sermo Christiane confitetur filium Dei et virginis pro nobis passum et in coelo regnantem, sive sit Graecus, Latinus, Ebraeus, Barbarus, Grammaticus, Dialecticus, Rethoricus, Mathematicus sive quomodocunque alius, ipse est vere pius et sanctus liber. Nam in hoc conveniunt omnes libri Veteris et No-[B 5]vi testamenti, Et hoc examine Veteres approbaverunt vel reiecerunt et distinxerunt inter libros, Quia in Christo neque Graecus neque Latinus neque Rethor nec poeta neque Grammaticus neque Dialecticus quicquam valet Sed tantum fides quae per charitatem operosa est [Gal. 5, 6].

Nihil enim Christianum hominem movere debet, quod aliter Matthaeus, Lucas, Johannes, Paulus, Petrus etc. Christum describunt, cum videamus eos in summa convenire.

Et quae esset ista iniquitas, postulare, ut de eadem re omnes similiter et eisdem verbis et omnia scribant? Quot olim fuerunt et sunt hodie, qui unam illam miseram Grammaticam scribunt et docent, Et nullus cum alio convenit, nisi in hac summa, ut Latine vel Graece scribere et loqui doceant! Cur non virgilium accusamus, quod Troianum bellum non ad formam Homeri describit? Quin omnes Poetas et Rethores vexemus, qui in uno eodemque argumento tam dissimiliter scribunt, etiam si eundem finem petant. Et solam Christianam religionem eo adigemus, ut scriptores eius singuli omnia et similiter scribere cogantur, quemadmodum de LXX consonantia fabula narratur! Quare vel prorsus impij aut valde imperiti sunt, qui offenduntur diversitate et varietate scriptorum in Christiana religione, cum tamen de summa rerum nulla sit apud eos diversitas aut pugnantia, sed pulcherrima et iucundissima consonantia.

Deinde fallit etiam multos praesumptio propria et temeritas, Qui facile et valde leviter pronunciant, antequam rem digna diligenter [12]) perspiciant, ut est in videre in Marco Ultimo oscitantes Lectores putat [13]) Marci Ultimum particulam adiectam esse. Simul opinantur Euangelion, quod in die ascensionis legitur, ipso die esse factum. Et ita, dum negligenter omnia legunt et nec res nec tempora distinguunt, ruunt in offendicula et pronunciant nobis non ex historiae notitia, sed ex sua praesumptione iudicia de sacris et pijs Libris. Sic historiam adultere Johannis nono quam levissimis coniecturis dubiam reddere conantur, Quae tantum cum summa nostrae religionis mirabiliter convenit, ut, si non esset in Johanne scripta, tamen digna per se est, ut inter certissimas nostrorum librorum Historias adhuc hodie poneretur. Suavissime enim depingit Christus [14]). Et Quis credat istis nugigerulis et ficisectoribus [15]) ideo non esse historiam Euangelicam, quia in quibusdam codicibus legatur [16]), nisi omnia in omnibus exigemus codicibus scribi et legi? frivola sunt ista et eorum, quorum cor vanum est [Ps. 5, 10]. nullo serio afficiuntur erga Christianam religionem, tantum, ut

simplicitatem fidelium perturbent. Regnum Dei non est in sermone, Sed in virtute [1 Kor. 4, 20]. Et libri sancti ex rebus, [B 6] praesertim principalibus, non ex verbis, nec ex magnitudine, longitudine, parvitate, brevitate, abundantia, defectu sunt iudicandi. Quare (ut supra dixi) Libertatem Christianis concessam oportet conferendi et iudicandi libros, nec sunt adigendi, ut Sorbona severe contendit, ad unum aliquod vel unius Linguae exemplar servandum. Rursus modus sit in rebus [17]), ne Grammaticam servam cum omnibus verbis et regulis suis iudicem et dominam constituamus super Theologiam et res unanimiter ab initio mundi ab omnibus creditas et servatas.

Anmerkungen.

1) Vgl. zum Folgenden Josef Schweizer, Ambrosius Catharinus Politus (1484—1553), ein Theologe des Reformationszeitalters, Münster i. W. 1910, S. 43ff. Friedrich Lauchert, Die italienischen Gegner Luthers, Freiburg i. Br. 1912, S. 60ff.

2) Schweizer S. 248ff. 291f.

3) ‚Responsio ad censuras 16 articulorum sub nomine theologorum Parisiensium editas', mit noch einigen anderen polemischen Traktaten in der Venedig 1542 erschienenen Ausgabe der Opuscula Cajetans auf 8 nicht gezählten Blättern zwischen Titelblatt und Blatt 2 eingefügt (Lauchert S 138). Doch wohl identisch mit der bei Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I, Bonn 1883, S. 447 A. 1 erwähnten ‚Responsio ad censuras 14 articulorum sub nomine th. P. editas, Mag. Joanni Regenti Moguntino missa'. In Wirklichkeit hatten die Pariser Theologen nicht 16 oder 14, sondern 25 Sätze Cajetans beanstandet (s. u.).

4) Briefmappe 1. Stück, enth. Beiträge von G. Buschbell, F. Doelle, J. Greving, W. Köhler usw. Münster i. W. 1912, S. 230.

5) Ztschr. f. Kirchengesch. 18, 250.

6) Nach Reusch a. a. O. auch abgedruckt in C. du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Paris 1755, I[a] 141.

7) Vgl. Scheel, Martin Luther II, Tübingen 1917, S. 351 A. 54.

8) Etwa Basilius Monner, der im Frühjahr 1531 nach Frankreich gereist war und u. a. am 13. Juni 1533 aus Bourges an Georg Sturz schrieb (Mitteilungen der Vereinigung für Gothaische Gesch. u. Altertumsforschung 1912, 109ff.)?

9) fab. 200 u. 200[b].

10) l. illo.

11) Vgl. Erasmi Adagia, Basil. 1533, p. 47: Atlas coelum.

12) l. diligentia.

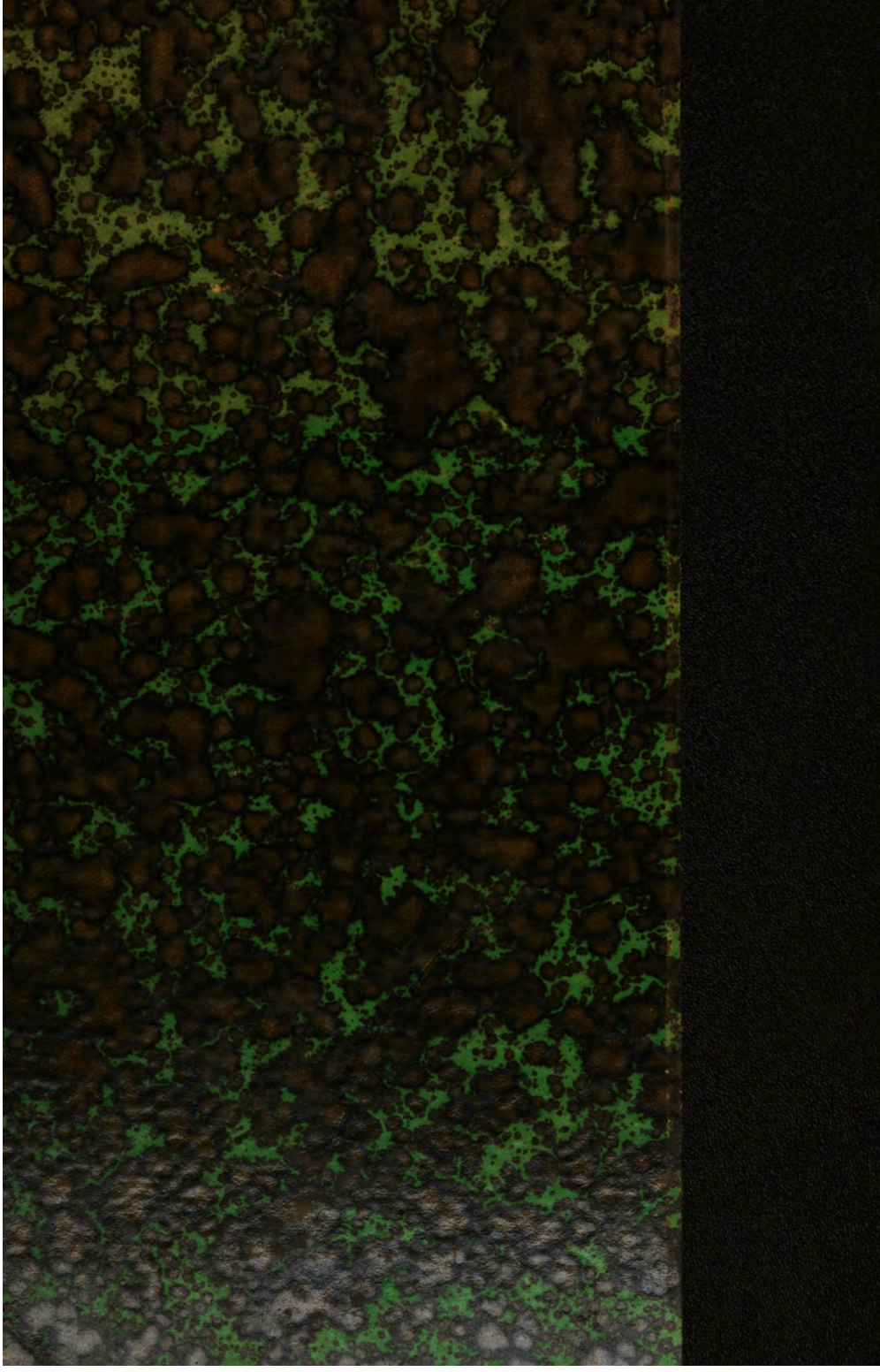
13) l. ut est videre in Marci ultimo, ubi oscitantes lectores putant.

14) l. depingit Christum oder depingitur Christus.

15) Vgl Erasmi Adagia p. 361: ficos dividere (im Anschluß an Cumini sector Kümmelspalter).

16) l. non legatur.

17) Hor. sat.-1, 1, 106. Von Luther öfters zitiert, z. B. Enders XVI 210[3].

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05724 7317